

تطور الفكر الفلسفي في إيران

إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية

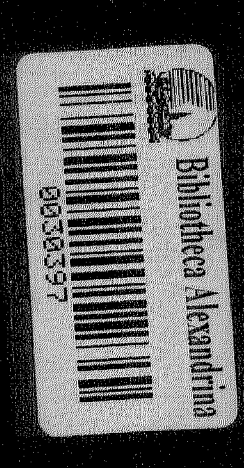
تأليف الدكتور

محمد إقبال

ترجمة

أ . د حسن محمود الشافعي

أ . د محمد السعيد جمال الدين



الدار الفنية

للنشر والتوزيع



تطور الفكر الفلسفي في إيران

إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية

الطبعة الأولى
١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م

الدار الفنية للنشر والتوزيع

تطور الفكر الفلسفي في إيران

إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية

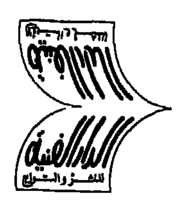
تأليف الدكتور

محمد إقبال

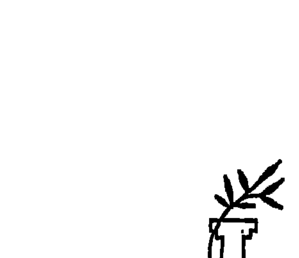
ترجمة

أ.د حسن محمود الشافعي

أ.د محمد السعيد جمال الدين







مقدمـــة

المؤلــف والكتـــاب

عرف قراء العربية محمد إقبال (١٨٧٧ ــ ١٩٣٨) أديباً وشاعراً فذاً من خلال أشعاره المترجمة عن اللغتين الفارسية والأوردية ، كما عرفوه ناقداً لتاريخ الفكر الإسلامى وزعيماً من زعماء الإصلاح فى العالم الإسلامى المعاصر، ينزع إلى ربط الأصالة بالتجديد برباط وثيق لا تنفصم عراه ، وذلك من خلال كتابه « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » الذى ترجم عن الانجليزية ونشر فى القاهرة عام ١٩٥٢ .

ولكن هناك جانباً آخر من جوانب شخصية إقبال الفذة لم يتح لقراء العربية أن يتعرفوا عليه وهو فكره الفلسفى ، وتحليله العميق لتطور الفلسفة الإسلامية ، واستخلاصه البارع للمراحل الأساسية والنقاط المحورية فى مسار هذا التطور ، وترجمتنا لهذا الكتاب خطوة فى اتجاه تعريف قراء العربية بهذا الجانب من جوانب شخصية إقبال .

وكان إقبال قد سافر إلى انجلترا عام ١٩٠٥ بعد حصوله على الليسانس فى الفلسفة من الكلية الملكية بلا هور ليواصل دراساته العليا هناك ، حيث حصل على شهادة فى الاقتصاد وأخرى فى القانون من جامعة لندن ، ولكنه آثر أن يقدم نتاج دراسته فى مجال الفلسفة إلى إحدى الجامعات الألمانية ، فتقدم بهذا البحث الذى بين أيدينا إلى جامعة « لودفيج ماكسيميليا » Ludwing Maximilian بعنوان : «The Development of Metaphysics in Persia» حيث حصل به على درجة الدكتوراة فى الفلسفة عام ١٩٠٨ .

لقد اهتم إقبال بالتأمل المتواصل فى التراث الإسلامى والفكر الإنسانى فى مختلف مراحله وخاصة فى مرحلته الأخيرة التى اضطربت فيها السبل وتعددت فيها المذاهب التى لم تفلح فى حل الأزمة التى يعانى منها الإنسان المعاصر ، وكان إقبال عميق الإيمان أنه بدون الهدى الذى نزل به القرآن ، ومثلته رسالة النبى محمد (عليه الصلاة والسلام) فلا حل لهذه العقدة ولا خلاص يرجى للإنسانية من آثار الفكر التقليدى وضلالات المذاهب المادية المعاصرة . شريطة أن نعيد بناء الفكر الإسلامى من جديد استمداداً من منابعه الأساسية ، وإفادة من تجاربه البشرية ، ومواجهة لمسئولياته الحالية ، مع العناية بالإنسان المسلم المعاصر وصقل شخصية وبناء وعيه الذاتى ، وربطه بالله عز وجل وبروح العشق والجهاد والفقر التى رآها الناس فى أصحاب رسول الله (ص) فى أيام الدعوة الأولى فازدهرت بهم الحياة ، وتأسس العلم بمعناه الحقيقى ، وقامت فى الأرض الحضارة الراشدة .

وقد أعان إقبالاً على التصدى لهذا المشروع الحضارى الجديد ، والمراجعة المتأنية للتراث الإسلامى ، والمخاطرة باستشراف مستقبل الإنسانية ودور الأمة الإسلامية فى ذلك ــ ثقافةٌ خصبة على قدر كبير من الاتساع والعمق .

أما كتابنا هذا فقد صدرت له منذ قريب ترجمة عربية من مصر بيد أستاذ جليل هو الدكتور مجيب المصرى ، غير أنها أعدت اعتماداً على ترجمة فرنسية وليس عن الأصل الانجليزى فرأينا ، وقد تخصص أحدنا فى الفكر الإقبالى واللغة الفارسية والآخر فى الدراسات الفلسفية الإسلامية وخاصة فى إيران ، أنه ربما كان

من حق القارىء العربى علينا أن نقدم له ترجمة دقيقة قدر الإمكان للأصل الانجليزى لهذا العمل الإقبالى مع تقديرنا لجهد الأستاذ المصرى وفضله ، ونعتقد أن المهتمين بالفكر الإسلامى عامة والدراسات الإقبالية خاصة من القراء العرب سوف يستقبلون هذه الترجمة بما يناسبها من اهتمام ، وسيجدون متعة خاصة ، وإفادة قيمة من قراءة هذا العمل الذى عزّ تناوله على البعض أمداً طويلاً ، وذلك :

(١) أن هذا العمل يمثل مرحلة مبكرة من حياة إقبال الفكرية وربما عكس فى بعض مواطنه تأثراً بآراء بعض المستشرقين فى جوانب من تراثنا الإسلامى ، وربما احتوى آراء لم ينضجها طول التأمل ، وأحكاماً أو انطباعات عن بعض الحركات والتيارات الفكرية والعملية فى تاريخ إيران الذى يعتبر فى الحقيقة — رغم خصائصه المميزة — نموذجاً للتطورات الفكرية فى بلاد إسلامية كثيرة أخرى . نعم إنه لا يخلو من ذلك كما يلاحظ الأستاذ شريف فى مقدمته لنشرة لاهور (دين محمدى پرس) لهذا الكتاب ، غير أن دارسى أى مفكر فى أهمية إقبال ووزنه يعنيهم ولا شك أن يعرفوا تطور فكره ، وأن يزنوه بالميزان النقدى الذى طالما دعا إليه . وذلك وجه من وجوه أهمية هذا الكتاب .

(٢) كما أن الكتاب — فيما يلاحظ الأستاذ شريف مرة أخرى — أول عرض مكتمل — وربما كان الوحيد أيضاً — لتطور الفكر الفلسفى فى إيران ، ولإقبال فى هذا الصدد الفضل الأول ، وقد ساعدت القوة الفكرية والصفاء الذهنى الذى حبا الله به إقبالاً على وضوح العرض ، وإبراز التطورات الأساسية لهذا الفكر المتشعب بحيث يسهل على القارىء الحصول على صورة شبه مكتملة لهذه المسيرة الفكرية الإيرانية العميقة . وتلك ناحية هامة فى هذا العمل خاصة .

(٣) أنه يمثل تطور فكر إقبال نفسه ، كما سيجد القارىء حين يقارنه بأعمال المؤلف الأخرى وخاصة بمحاضراته العميقة الشيقة فى (تجديد الفكر الدينى) وكما حاولنا مع الاختصار الشديد فى ذلك أن ننبه عليه فى بعض المواضع ، كحديث المؤلف عن التطورات الحديثة فى الفكر

الإيرانى فى الفصل الأخير، وكبعض أحكامه على المذاهب والآراء الكلامية والصوفية فى الفصول الأولى مما عاد المؤلف نفسه فطوره أو غيره فى أعمال أخرى تالية، وصرح بأن آراءه السابقة لم تبن على اطلاع كاف وإلمام دقيق بالتفاصيل الهامة المتصلة بهذه المذاهب والآراء.

(٤) أن الذى يصحب إقبالاً فى رحلته مع مسيرة الفكر الفلسفى الإيرانى الذى أخذ يلفت أنظار الناس فى أيامنا هذه بوجه خاص، وإن كان لا يعنينا نحن منه إلا الخلفية الفكرية للتطورات والمواقف العملية، نقول: الذى يصاحب إقبالاً يجد أنساً ومتعة إلى جانب الإفادة والكشف العلمى؛ لأن إقبالاً المتأمل الدارس يعطى إلى جانب الحقائق العلمية والموازنات الفكرية انطباعاته الشخصية، وفهمه الذاتى لهذه الاتجاهات والمواقف الفكرية، بحيث تحمل تحليلاته آثار معاناة نفسية ومعايشة لتلك الأفكار والمواقف، لا مجرد سرد موضوعى جاف أو تحليل عقلى خالص كما هو الحال فى الدراسات المشابهة، ويظهر ذلك بوضوح فى موضوع أثير لدى إقبال وهو موضوع التصوف الذى يتناوله فى فصول متتابعة تعرض للظاهرة الصوفية وأصولها فى الحياة الإسلامية ومصدرها الأول وهو القرآن الكريم، ثم للتصوف باعتباره مذهباً فكرياً وباعتباره تجربة روحية فنية، وللرؤية الصوفية للحقيقة من خلال الذات الواعية بالوجود الإلهى، أو العشق الروحى للجمال الكلى، أو العودة إلى المواريث النورانية القديمة، أو المخاطرات الفكرية الجريئة، وهو عرض قد لا يصادفه المرء فى أعمال كثيرة أخرى.

(٥) أن الثقافة العميقة لإقبال، وإلمامه بالتيارات الفكرية فى الشرق والغرب، وإتقانه للعديد من اللغات الشرقية والغربية، وتدربه على مناهج البحث الحديث وأساليبه قد أعطى لعمله هذا قيمة خاصة قَل أن نجدها فى أعمال المستشرقين أو الدارسين الشرقيين ممن لم يتوفر لهم مثل ثقافة إقبال الجامعة بين تراث الشرق والغرب وأساليب البحث

العلمى وتقاليده فى البيئتين المذكورتين ، و يظهر ذلك فى بنية البحث وأساليبه التحليلية والتركيبية ، كما يظهر فى المقارنات العديدة بين الآراء والنظريات المتشابهة لدى المفكرين المسلمين والفلاسفة الغربيين من مختلف الجنسيات فى كافة فصول الكتاب ، مما يلقى ضوءاً على الاتجاهات القديمة باستحضار الآراء الحديثة والمعاصرة ، و يعين القارىء على أن يعقد فى ذهنه هو ضروباً من المقارنات والموازنات تكمل عمل المؤلف . أو تعقب على بعض أحكامه وتحليلاته ، وهى ناحية استمرت مع إقبال بكافة آثارها الإيجابية والسلبية كما يعرفه المهتمون بدراسته وما أثاره عمله المتأخر فى (تجديد الفكر الدينى) من انتقادات بشأن هذا المقارنات والموازنات بين الفكر الإسلامى واتجاهات المفكرين الغربيين وآرائهم .

ونستطيع أن نلحظ من البحث الذى بين أيدينا أن إقبالاً يستخدم كلمة Metaphysics (الميتافيزيقا) ــ فى عنوان كتابه ثم فى خلال فصول الكتاب ــ استخداماً واسعاً يدل على معانى أكثر شمولاً من موضوع ما وراء الطبيعة ، فلقد انطلق المؤلف يبحث فى تطور الفكر الفلسفى فى إيران بمختلف شعبه ومناحيه ، ومن ثم تخيّرنا للترجمة العربية لهذا البحث عنواناً أكثر دلالة على مضمونه ، وهو « تطور الفكر الفلسفى فى إيران » .

ولا شك أن حجم البحث قد يبدو ــ لأول وهلة ــ غير متناسب مع خطورة الموضوعات التى يعالجها المؤلف ، أو مع المدة الزمنية الطويلة التى شملتها الدراسة . لكننا إذا أمعنا النظر فى هذا العمل ندرك أن إقبالاً نجح فى تحقيق الهدف الذى سعى إليه من إنجاز هذا البحث . فلقد كان هدفه الأول ــ كما بيّن بنفسه فى المقدمة ــ العمل على كشف الروابط الفكرية التى تربط النظم الفلسفية والتسلسل الفكرى الإيرانى ، فعمد إلى تتبع المسار العام الذى اتجه إليه هذا الفكر ، ومقارنة الملامح الفكرية التى تميز كل واحد من أقطاب الفكر الفلسفى فى إيران فى مختلف العصور بنظائرها من ملامح الفكر الفلسفى لدى الهنود والصينيين والغربيين المحدثين . ولم يُعن إقبال فى كل ذلك إلا بالقضايا الرئيسية ، وكان زاهداً فى الإسهاب حريصاً على الاختصار ، لكن عمله جاء على كل حال وافياً بالغرض إلى حد كبير .

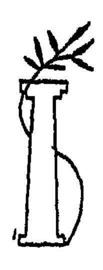
وقد اعتمد اقبال فى تأليف كتابه على الكثير من المراجع العربية والفارسية ، لكنه لم يستطع أن يورد لنا اقتباساته فى نصوصها الأصلية فى اللغتين ، واكتفى بإيراد ترجمتها إلى الانجليزية . وقد ألزمنا أنفسنا غالباً بإثبات الشواهد العربية بنصها الذى وردت به فى الكتب العربية ، وكذلك بإثبات أصول الشواهد الفارسية ـــ قدر الإمكان ـــ فى الهوامش ، حتى تكون فى متناول القارئ المتخصص الذى يريد التحقيق والمقارنة .

ولقد كان فى خطتنا أن نزود الترجمة بكثير من الحواشي والهوامش التفصيلية التى يغلب على الظن أنها فى حاجة إلى شرح وتفصيل ، أو التى لنا فيها رأى يخالف رأى إقبال أو يناقضه ، ولكننا انتهينا إلى الاقتصار على ما وجدناه ضرورياً فى هذا المجال .

وأخيراً فإننا نأمل أن يحرك هذا العمل الذى بين أيدينا ـــ على قدمه النسبى ـــ شهية الدارسين والمتأملين لهذا الجانب من تراثنا الفكرى لمزيد من الدرس والتأمل ، و يعين على النظر وإعادة التقدير لكثير من تلك الحركات والتيارات الفكرية التى عرض لها إقبال فى هذا العمل ، و يفتح باباً لمزيد من الفهم للشخصية الإيرانية وموقعها من تطور الفكر والحضارة الإسلاميين .

والله من وراء القصد ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

(المترجمان)



إهداء (*) المؤلف

إلى الأستاذ ت . و. آرنولد

عزيزى مستر آرنولد :

هذا الكتيب هو الثمرة الأولى لما تلقيته منكم خلال السنين العشر الأخيرة من ثقافة أدبية وفلسفية ، وإنى ألتمس إهداءه إلى اسمكم آية عرفان بالجميل .. لقد كانت أحكامك علىّ تتسم دوماً بروح السماحة وإنى لآمل أن يكون حكمك على هذه الصفحات نابعاً من الروح ذاتها .

تلميذكم الودود
اقبال

(*) أهدى إقبال كتابه إلى أستاذه ، ويهدى المترجمان هذه الترجمة إلى أعضاء جماعة أصدقاء إقبال بالقاهرة التى تنهض الآن بدور السفارة بين إقبال مفكراً وشاعراً وبين مصر والعالم العربى .. وفقهم الله .





مدخل

أبرز السمات المميزة لشخصية الشعب الإيرانى هى ميله للنظر الميتافيز يقى . ولكن الباحث الذى يتناول ما بقى من تراث فارس متوقعاً أن يجد فيه اية مذاهب فكرية شاملة ومكتملة ، كتلك التى خلفها كانت (Kant) أو كاپيلا (Kapila) ، سوف يعود حتماً خائب الرجاء بالرغم من إعجابه العميق بالدقة الفكرية الرائعة التى تتجلى فى ذلك التراث . و يبدو لى أن العقل الإيرانى قلما يصبر على التفاصيل ، ومن ثم فهو مفتقد لتلك الملكة التنظيمية التى تضع تدريجياً بناء متكاملاً للأفكار ، عن طريق إيضاح الأصول الأساسية من خلال الحقائق والتفاصيل البسيطة القائمة على الملاحظة الفردية .

إن البرهمى الحاذق يشهد الوحدة الباطنية للأشياء ، كما يشهدها الإيرانى أيضاً ، ولكن بينما يسعى الأول جاهداً ليكشف عنها فى مختلف جوانب التجربة الإنسانية وليصور حضورها الكامن فى الأشياء العينية فى صور مختلفة ، فإن الأخير يبدو كأنه قانع بها فى شمولها وكليتها الخالصة دون أن يحاول التحقق من ثراء مضمونها الذاتى .

تنطلق فراشة الخيال الإيرانى نشوانة كالسكرى تطير من زهرة إلى زهرة حتى لتبدو أخيراً كما لو كانت غير قادرة على استعراض البستان كله فى نظرة شاملة ؛ ولهذا السبب فإن أعمق أفكار الإيرانى ومشاعره تجد التعبير عنها غالباً فى الأبيات المتفرقة لشعر الغزل الذى يكشف عن كل رهافة روحه الفنية . أما الهندى فإنه مع اعترافه ، كالإيرانى سواء ، بوجوب وجود مصدر أعلى للمعرفة يتحرك فى هدوء وموضوعية من تجربة إلى تجربة ، يحلل تلك التجارب فى غير هوادة ، ويحملها على أن تذعن له فتكشف عن وحدتها الكلية الباطنة .

وفى الحقيقة فإن الإيرانى قليل الوعى بالميتافيزيقا باعتبارها نظاماً فكرياً ، ولكن أخاه البرهمى — فى مقابل ذلك — واع تماماً بالحاجة إلى عرض نظريته فى شكل مذهب صيغ صياغة عقلية كاملة .

ونتيجةُ هذا الاختلاف فى العقلية بين الشعبين واضحة ؛ ففى الحالة الإيرانية نجد أبنية فكرية غير مكتملة ، وفى الحالة الأخرى نجد النوعية العظيمة « للفيدانتا » المكتملة التفاصيل .

إن الدارس للتصوف الإسلامى المتطلع ليرى تعبيراً بالغ الحرارة عن مبدأ « الوحدة » عليه أن يرجع إلى المجلدات الكبيرة التى خلفها ابن عربى الأندلسى الذى يبدو فكره العميق الخصب فى تقابل عجيب مع صورة الاسلام الجافة القاحلة لدى مواطنيه .

وتبدو نتائج النشاط الفكرى لمختلف أفرع الأسرة الآرية الكبرى على الرغم من ذلك متشابهة بصورة تسترعى الانتباه ؛ فخلاصة النظر المثالى فى الهند تتمثل فى بودا (Buddha) ، وفى إيران فى بهاء الله ، وفى الغرب فى شوبنهور (Schopenhauer) الذى يعد مذهبه — إن استخدمنا المصطلح الهيجلى — مزاوجة بين نقيضين هما كلية الشرق الطليقة المهومة والتصميم الغربى الدقيق .

غير أن تاريخ الفكر الإيرانى يقدم لنا ظاهرة لها خصوصيتها الذاتية ؛ ففى فارس — ولعل ذلك راجع إلى تأثير سامى — يلتحم التأمل الفلسفى بالدين التحاماً لا تنفصم عراه ، والمفكرون ذوو الاتجاهات الفكرية الجديدة هم أنفسهم — دائماً أو غالباً — مؤسسو حركات دينية جديدة أيضاً . ولقد نجد — على أية حال — بعد

الفتح العربى فلسفة خالصة منفصلة عن الدين على يد الأرسطيين المسلمين ذوى النزعة الأفلاطونية المحدثة ، ولكن هذا الانفصال كان مجرد ظاهرة عابرة . والفلسفة الإغريقية برغم أنها نبت غريب فى التربة الفارسية ، قد صارت بعدُ جزءاً لا يتجزأ من الفكر الفارسى ، ولئن استخدم المفكرون اللاحقون — سواء منهم النقاد أو المدافعون عن الحكمة الإغريقية — اللغة الفلسفية لكل من أرسطو وأفلاطون فإنهم كانوا فى غالب الأمر متأثرين بمنطلقات دينية ، وتلك حقيقة يجب أن توضع موضع الاعتبار كى يتسنى فهم الفكر الإيرانى بعد دخول الإسلام فهماً دقيقاً نافذاً .

والغرض من هذا البحث هو — كما سيظهر للقارىء — مجرد إرساء أساس لتاريخ — يرجى إنجازه فيما بعدُ — للميتافيزيقا الإيرانية . وبرغم أن الأصالة الفكرية هى أمر لا يمكن توقعه فى مثل هذا العرض السريع ، الذى يهدف إلى غرض تاريخى بحت ، فإننى أغامر بأن أطلب ملاحظة الأمرين التاليين :

أ — لقد حاولت جاهداً إبراز الاستمرارية والتتابع المنطقى للفكر الإيرانى ، وأن أعبّر عن ذلك كله بلغة الفلسفة الحديثة ، وتلك محاولة لم أسبق إليها فيما أعلم .

ب — ولقد ناقشت موضوع التصوف بطريقة علمية موضوعية إلى حد كبير ، وحاولت أن أكشف عن الظروف الفكرية التى استلزمت هذه الظاهرة ، وبعكس الفكرة الرائجة فى هذا الصدد فقد انتهيت من هذه المناقشة إلى أن التصوف كان نتاجاً ضرورياً لمجموعة من العوامل الأخلاقية والفكرية التى كان لابد أن تحرك النفوس الغافلة نحو مثل أعلى للحياة .

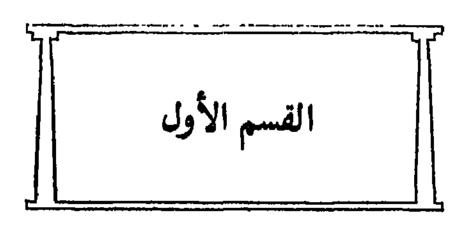
ونظراً لعدم معرفتى « بالزندا » فإن معلوماتى عن زرادشت لا تزيد عن كونها معلومات من الدرجة الثانية ، أما فيما يتعلق بالقسم الثانى من هذا البحث فقد تمكنت من الرجوع إلى مجموعة من المخطوطات العربية والفارسية الأصلية كما رجعت إلى العديد من الكتب المطبوعة التى تتعلق بهذا البحث .

وهـذه قـائمـة بـأسماء المخطوطات العربية والفارسية التى استمددت منها معظم المـادة المسـتـخـدمـة فى البحث التالى ، وقد اتبعت فى الترجمة الطريقة التى أقرتها الجمعية الآسيوية الملكية :

١ ـ تاريخ الحكماء للبيهقى	المكتبة الملكية ببرلين
٢ ـ شرح أنوارية ـ مع المتن ـ لمحمد شريف هراة	المكتبة الملكية ببرلين
٣ ـ حكمة العين ـ للكاتبى	المكتبة الملكية ببرلين
٤ ـ شرح على حكمة العين ـ لمحمد بن مبارك البخارى	مكتبة المكتب الهندى بلندن
٥ ـ شرح على حكمة العين ـ للحسينى	مكتبة المكتب الهندى بلندن
٦ ـ عوارف المعارف ـ لشهاب الدين [السهروردى]	مكتبة المكتب الهندى بلندن
٧ ـ مشكاة الأنوار ـ للغزالى	مكتبة المكتب الهندى بلندن
٨ ـ كشف المحجوب ـ للهجويرى	مكتبة المكتب الهندى بلندن
٩ ـ رسالة ـ نفس (مترجمة عن أرسطو) ـ لأفضل الدين الكاشانى	مكتبة المكتب الهندى بلندن
١٠ ـ رسالة مير سيد شريف	مكتبة المكتب الهندى بلندن
١١ ـ خاتمـــة ـ للسيد محمد جيسو دراز	مكتبة المكتب الهندى بلندن
١٢ ـ منازل السائرين ـ لعبد الله اسماعيل الهروى	مكتبة المكتب الهندى بلندن
١٣ ـ جاويدان نامه ـ لأفضل الدين الكاشانى	مكتبة المكتب الهندى بلندن
١٤ ـ تاريخ الحكماء ـ للشهرزودى	مكتبة المتحف البريطانى
١٥ ـ مجموعة رسائل ـ لابن سينا	مكتبة المتحف البريطانى
١٦ ـ رسالة فى الوجود ـ للأمير الجرجانى	مكتبة جامعة كمبردج
١٧ ـ جاويدان كبير	مكتبة جامعة كمبردج
١٨ ـ جام جهان نما	مكتبة جامعة كمبردج
١٩ ـ المجموعة الفارسية (رسالة ١ ، ٢) ـ للنسفى	مكتبة كلية الثالوث المقدس

المؤلف

س . م . إقبال



القسم الأول

الفلسفة الإيرانية قبل الإسلام

الفصل الأول

الثنوية الإيرانية

١ ـ زرادشت :

يجب أن يعطى لحكيم إيران القديم « زرادشت » المحل الأول فى التاريخ العقلى للفرس الآريين الذين أخلدوا ـ بعد أن سئموا حياة التنقل المستمر ـ إلى حياة الزراعة ، وذلك حين كانت أناشيد « الڤيدا » ما تزال فى دور التكوين والظهور هناك فى سهوب آسيا الوسطى ، وقد جعلهم هذا اللون الجديد من الحياة ، وما ترتب عليه من استقرار نظام الملكية فيا بينهم ، موضع الكراهية من القبائل الآرية الأخرى التى لم تكن بعد قد غيرت عاداتها البدوية الأصلية وربما سطت بين الحين والآخر على بنى عمومتها الذين صاروا أكثر تحضر واستقراراً .

ومن ثم فقد نما لون من الصراع بين هذين الضربين من أساليب العيش وجد تعبير مبكراً عنه فى رفض كل فريق للإلٰه المعترف به لدى الفريق الآخر ،

وهذان الإلهان هما « أهورا » و« ديوا » ، وكان هذا فى الحقيقة بداية لعملية التميز الطويلة التى فصلت بالتدريج الفرع الإيرانى عن سائر القبائل الآرية والتى عبرت عن نفسها أخيراً فى المذهب الدينى لزرادشت ؛ نبى(١) إيران العظيم الذى عاش وبشر بدعوته فى عصر كل من سولون وطاليس(٢) .

وفى الضوء الخافت للبحوث الشرقية الحديثة نجد أن الإيرانيين القدماء قد انقسموا إلى فريقين ؛ أشياع قوى الخير وأشياع قوى الشر ، عندما انضم هذا الحكيم الإيرانى العظيم إلى هذا النزاع المتوتر فسحق بحيويته المعنوية عبادة الشياطين بنفس القوة التى قضى بها على الطقوس الشنيعة للكهانة الماجية .

ولعله مما يخرج عن غرضنا هنا أن نتتبع أصل النحلة الدينية لزرادشت وتطورها ؛ فإن هدفنا — فى حدود البحث الراهن — هو أن نلقى نظرة سريعة على الجانب الميتافيزيقى لكتابه الدينى ، ولذا فنحن نود أن نقصر اهتمامنا هنا على الثالوث المقدس للفلسفة ؛ الله والعالم والإنسان .

١ — الإلٰه :

قرر « جيجر » فى كتابه « حضارة الإيرانيين الشرقيين فى العصور القديمة » أن زرادشت ورث مبدأين أساسيين عن أجداده الآريين :

أ — الأول هو وجود نظام أو قانون فى الطبيعة .

ب — والثانى هو وجود الصراع فيها .

ومن ملاحظة كل من القانون والصراع فى مجالات الوجود المترامية يتشكل الأساس الفلسفى لمذهبه . ومن ثم كانت المشكلة التى تواجهه أن يوفق بين وجود الشر وخيرية الإلٰه المطلقة ، لقد عبد أسلافه مجموعة من الأرواح الخيرة ردها هو إلى وحدة جامعة أسماها « أهورامزدا » ومن الجانب الآخر فقد رد قوى الشر إلى وحدة مماثلة وأسماها « دروج أهرمان » . ومن ثم فقد انتهى بعملية التوحيد هذه إلى مبدأين أصليين للوجود لم يكونا فى نظره — كما يشرح هوج — نشاطين مستقلين ، بل جزئين أو بالأحرى وجهين للموجود الأول الواحد .

ولذا يذهب الدكتور هوج إلى أن نبى إيران القديمة كان ــ من الناحية العقائدية ــ موحداً ، وإن كان من الوجهة الفلسفية ثنوياً(٣) . ولكن القول « بزوج »(٤) من الأرواح ، خالقين للوجود والعدم ، مع التمسك فى الوقت نفسه بأن هاتين الروحين متحدتان فى الموجود الأسمى(٥) هو فى النهاية قول بأن مبدأ الشر يمثل جزءاً من جوهر الإلٰه نفسه ، وأن الصراع بين الخير والشر ليس إلا صراع الإلٰه ضد نفسه . وإذن فهناك ضعف موروث فى محاولة زرادشت الجمع بين التوحيد الثيولوچى والثنوية الفلسفية ؛ ولذا كانت النتيجة انشقاقاً بين أتباعه فيما بعد .

فالزنادقة(٦) ــ الذين يدعوهم الدكتور هوج مبتدعة ، ولكنهم كانوا بالتأكيد فيما أرى ، أكثر اتساقاً مع أصول المذهب من معارضيهم ــ تمسكوا باستقلال الروحين الأصليين كل منهما عن الآخر ، بينما تمسك « الماجيون » بتوحدهما .

وقد حاول أصحاب الوحدة جاهدين ــ بطرق عدة ــ أن يلتقوا مع الزنادقة ، ولكن مجرد الحقيقة المتمثلة فى أنهم يستخدمون ألفاظاً وتعبيرات مختلفة ليعبروا عن وحدة « الأصل الثنوى الأول » تشى بعدم ارتياحهم إلى شروحهم الفلسفية وإلى قوة الموقف المعارض لهم فى الوقت نفسه .

و يعرض الشهرستانى(٧) بإيجاز الشروح المختلفة للماجيين : فقد اعتبر « الزروانيون » النور والظلام ابنين للزمان اللامتناهى ، بينما تمسك « الكيومارثيون » بأن المبدأ الأول هو النور الذى كان خائفاً من قوة معادية ، فكانت فكرة هذا الخصم مختلطة بالخوف هى التى أدت إلى ميلاد الظلام . وذهب فرع آخر من الزروانيين إلى القول بأن المبدأ الأول اعتراه الشك فى بعض الأمور فأنتج هذا الشك أهريمان . و يتحدث ابن حزم(٨) عن فرقة أخرى فهمت أصل « الظلمة » على أنه غموض فى جزء من أجزاء المبدأ الأصلى الأول الذى هو مبدأ « النور » ذاته .

وسواء كانت الثنوية الفلسفية لزرادشت قابلة لأن تتسق مع توحيده أم لا ، فإنه من المقطوع به أنه من وجهة نظر ميتافيزيقية قد قدم فرضاً ذا مغزى فيما يتعلق بالطبيعة النهائية للحقيقة . و يبدو أن فكرته قد أثرت على الفلسفة الإغريقية

القديمة(٩) ، وعلى الفكر الغنوصى المسيحى المبكر ، ومن خلال التيار الأخير أثرت على بعض جوانب الفكر الغربى الحديث(١٠) .

و يستحق زرادشت ــ باعتباره مفكراً ــ احتراماً عظيماً ؛ ليس فقط لأنه قد تناول مشكلة الكثرة الواقعية بروح فلسفية ولكن لأنه أيضاً ــ وقد انتهى به الأمر إلى تنوية ميتافيزيقية ــ قد سعى جاهداً لرد هذه الثنوية الأولية إلى وحدة عليا . و يبدو أنه قد أدرك ما أدركه الصوفى الألمانى بعده بوقت طويل من أن التنوع والاختلاف فى الطبيعة لا يمكن تفسيرهما بدون افتراض أصل للنفى والسلب أو للتنوع الذاتى فى طبيعة الإله نفسها .

وقد عجز أتباعه الأوائل ــ فيما بعد ــ عن أن يتبينوا جيداً المغزى العميق لفروض أستاذهم ولكننا سنرى ــ مع التقدم فى البحث ــ كيف ستجد فكرة زرادشت تعبيراً عنها أكثر روحانية فى جوانب من الفكر الإيرانى فيما بعد .

٢ ــ العالم :

فإذا انتقلنا إلى تصوره للعالم فإننا نجد أن ثنويته تقوده إلى أن يقسم الكون كله إلى مجالين أو مستويين أولهما الوجود الحقيقى ؛ أعنى مجموع المخلوقات الخيرة الفائضة عن التأثير الخلاق للروح الخيرة البناءة ، ثم اللا حقيقى أو اللا موجود(١١) أو الظلى أعنى مجموع المخلوقات الشريرة الفائضة عن الروح المعادية الهدامة . فالصراع الأصلى بين الروحين يتجلى فى القوى المتعارضة للطبيعة التى تمثل تبعاً لذلك صراعاً مستمراً بين قوى الخير والشر ، ولكن ينبغى ألا ينسى أنه لا شىء يتوسط بين الروحين الأصليين ومخلوقات كل منهما .

وانقسام الأشياء إلى خيرة وشريرة سببه صدور كل منهما عن فعالية خيرة أو شريرة فهما فى طبيعتهما الأصلية متماثلان تقريباً .

وتصور زرادشت للخلق مختلف اختلافاً أساسياً عن تصور كل من أفلاطون وشوبنهور اللذين يريان أن مجالات الواقع التجريبى تعكس أفكاراً أزلية وأفكاراً أخرى عرضية تتوسط ــ إذا صح التعبير ــ بين الحقيقة والمظهر . وطبقاً لزرادشت هناك فقط نوعان من الوجود ، وتاريخ الكون إنما يتمثل فى النزاع التقدمى بين القوى التى تندرج كلها تحت هذا أو ذاك من نوعى الوجود .

٣ ــ الإنســـان :

ونحن مثل سائر الأشيـاء الأخرى مشاركون فى هذا الصراع ، وواجبنا أن نكون فى جانب « روح النور» التى سوف تنتصر فى النهاية وتقهر تماماً « روح الظلام » . وهكذا فإن ميتافيزيقا « النبى » الإيرانى ــ كميتافيزيقا أفلاطون ــ تفضى إلى الأخلاق وترتبط بها ، والوضع الخاص للجانب الأخلاقى من فكره هى التى تجعل تأثير آرائه الاجتماعية ظاهراً .

ورأى زرادشت فى مصير الروح الإنسانية هو فى غاية البساطة ، فالنفس ، فى نظره ــ مخلوقة ــ وليست جزءاً من الإلٰه كما قال أنصار ميتهارا (١٢) فيما بعد إن لها بداية فى الزمن ولكنها يمكن أن تحصل على الحياة الباقية بالكفاح ضد الشر فى الجانب الدنيوى من نشاطها . إنها حرة لتختار فقط واحدة من خطتين فى أفعالها : الخير والشر . وبجانب قدرتها على الاختيار ، فقد زودتها روح الخير بالقوى التالية :

١ ــ الوعى (١٣) .
٢ ــ القوة الحيوية .
٣ ــ النفس ــ الذهن .
٤ ــ الروح ــ العقل .
٥ ــ الفراواشى (١٤) ــ نوع من الروح الراعية التى تعمل على حفظ الإنسان فى تساميه نحو الإلٰه .

والملكات الثلاث الأخيرة (١٥) تتوحد بعد الموت وتكون كلاً لا يقبل التجزؤ . والنفس الفاضلة بعد أن تغادر مقامها من البدن تنشأ نشأة جديدة فى مناطق أعلى ، وعليها أن تمر خلال مستويات الوجود التالية :

١ ــ مقام الأفكار الطيبة .
٢ ــ مقام الأقوال الطيبة .
٣ ــ مقام الأفعال الطيبة .
٤ ــ مقام الجلال الخالد (١٦) ، حيث تتحد النفس الفردية بمبدأ النور دون أن تفقد شخصيتها .

٢ ــ مانى ومزدك (١٧)

أ ــ لقد مر بنا الحل الذى اقترحه زرادشت لمشكلة الكثرة ، وما ترتب عليه من خلاف عقدى دينى و بالأحرى فلسفى ؛ ذلك الخلاف الذى أدى إلى انقسام المؤسسة الدينية الزرادشتية . فلما ظهر مانى ذلك المفكر الإيرانى الأب أو مؤسس المجتمع الملحد ــ كما أسماه المسيحيون فيما بعد ــ أخذ جانبَ تلك الفرقة من الزرادشتيين التى اعتنقت مذهب نبيها فى صورته العارية ، وتناولت مشكلة الكثرة بروح مادية خالصة .

لقد هاجر والده الإيرانى الأصل من همدان إلى بابل حيث ولد مانى عام ٢١٥ أو ٢١٦ بعد الميلاد ، حين كان الدعاة البوذيون قد بدأوا جهودهم فى بلاد زرادشت . والصيغة المميزة لمذهب مانى الدينى هى توسعه الجرىء فى الأخذ بالفكرة المسيحية عن « الخلاص » ، والمحافظة على اتساقها المنطقى من حيث التشبث بأن هذا العالم هو شرٌّ فى جوهره ، واعتبار ذلك أساساً صحيحاً وكافياً لحياة الزهد والرهبانية ، مما جعلها قوة حقيقية مؤثرة لا فى الفكر المسيحى وحده شرقاً وغرباً ، بل أتاح لها فى الوقت نفسه أن تترك آثارها السلبية على التأملات الميتافيزيقية فى إيران أيضاً .

وإذا تركنا البحث فى حقيقة المصادر التى استخدمها مانى فى بناء مذهبه الدينى للمستشرق المتخصص(١٩) فإن علينا أن ننتقل إلى الكشف عن حقيقة المذهب المانوى فيما يتعلق بحقيقة هذا الكون المحسوس وعن قيمته الفلسفية .

يرى مانى الغنوصى الوثنى ــ كما يصف إردمان ــ أن الكثرة فى الأشياء تنبثق من مبدأين أزليين ، هما النور والظلمة ــ كل منهما فى الأصل منفصل ومستقل عن الآخر.. و يتضمن أصل النور أفكاراً عشراً هى : الحلم ، والمعرفة ، والفهم ، وعلم الباطن أو علم الأسرار ، والحدس أو البصيرة ، والعشق ، واليقين ، والإيمان ، والأريحية ، والحكمة . بينما يتضمن أصل الظلمة خمس أفكار أزلية أخرى هى : الغموض ، والاختلاط ، والحرارة ، والاحتراق ، والحقد والكراهية ، والظلام .

و يرى مانى أنه يوجد بجانب هذين الأصلين الأولين و يرتبط بهما كذلك كائنان خالدان أيضاً ، هما التراب والخلاء ، و يتضمنان بدورهما الأفكار التالية : المعرفة ، والفهم ، وعلم الباطن ، والبصيرة ، والنسيم ، والجو، والهواء ، والماء ، والنور، والنار.

وفى الظلمة ــ وهى الأصل الأنثوى ــ أودعت عناصر الشر التى تجمعت بمرور الزمن ثم تركب منها ما يمكن أن يدعى « الشيطان المختفى » الذى هو أصل النزاع والشقاق فى العالم ، وقد هاجم هذا المولود الأول الذى تمخض عنه الرحم النارى لإلـٰـه الظلمة حمى ملك النور، الذى خلق الإنسان الأول كى يصد به هذا الهجوم الشيطانى الخبيث . فترتب على ذلك صراع خطير قام بين هذين المخلوقين أسفر عن هزيمة مطلقة للإنسان الأول . وهنا نجح الشر فى أن يمزج العناصر الخمسة المحتواة فى أصل الظلمة مع عناصر النور الخمسة تماماً . فأمر ملك عالم النور بعض ملائكته أن يبنى العالم من هذه العناصر الممتزجة مراعياً أن يحرر ذرات النور من محبسها فى النهاية .

أما السبب الذى من أجله كان أصل الظلمة هو السابق بالهجوم على النور فيرجع إلى أن أصل النور ما كان ليستطيع ــ لكونه خيراً فى جوهره ــ أن يبادر بالقيام بعملية المزج هذه التى هى أساساً ضارة به .

و بذا يتضح أن موقف النظام الكونى المانوى من مبدأ الخلاص المسيحى هو شبيه تماماً بموقف النظام الكونى الهيجلى من مبدأ الثالوث المقدس ؛ فالخلاص يعنى عنده عملية طبيعية حسية تتمثل فى وقف التولد والإنجاب الذى يطيل أمد السجن الذى تعانيه ذرات النور بين أمشاج الظلام ، والذى يتعارض فى الحقيقة مع هدف هذا الكون والغاية التى يسعى إليها ، فذرات النور الحبيسة تتحرر بصفة مستمرة من أسر الظلام المترامى فى مهاوى الكون السحيقة . ثم تمضى الذرات المتحررة ــ على كل حال ــ لتتصل بالشمس والقمر حيث تحملها الملائكة من هناك إلى مملكة النور الموطن الخالد لرب الجنان (بيدارى قزارجى) ذى العظمة والجبروت .

هذا عرض مختصر للتصور الكونى العجيب لدى مانى(٢٠) . إنه يرفض الفرض الزرادشتى القائل بالوسطاء الخالقين لتفسير وجود العالم المحسوس ، إنه

منطلقاً من نظرته المادية الخالصة إلى هذه المشكلة يرد وجود هذا الكون المدرك إلى امتزاج أصلين متباينين خالدين أحدهما ـ وهو الظلمة ـ ليس فقط جزءاً من المادة الخام التي بنى منها الكون بل هو أيضاً مصدر يستقر فيه إلى حين نشاطٌ وسنان لا يلبث أن ينطلق فى صورة وجود واقعى ، عندما تسنح له اللحظة المناسبة . ومن ثم فإن الفكرة الأساسية فى تصوره الكونى تحمل شبهاً مثيراً مع فكرة المفكر الهندى العظيم « قابيلا » الذى يذكر عادة فى مجال نظريات الخلق أو النشوء بفرضه أو نظريته القائمة على الجونات الثلاث ؛ أعنى « ستوا » أى الخير و« تاماس » أى الظلام ثم « راجاس » أى حركة الانفعال التى تمتزج كلها لتكون الطبيعة حين يختل تعادل المادة الأولى « براكريتى » .

ومن المؤكد أن هذا الحل الذى قال به مانى([٢١]) رغم بساطته وسذاجته ، سوف يحتل مكانه فى سياق تطور الفكر الفلسفى ضمن الحلول المختلفة التى تقدم بها المفكرون لحل مشكلة الكثرة فى هذا الوجود ، ومنها ما ذهب إليه الڤيدانتيون ـ والڤيدانتى قابيلا ـ بافتراضهم وجود « مايا » ذات القوة الخفية ودورها فى عملية التكثر ، وكذا ما ذهب إليه « ليبنتز » بعد ذلك بأمد طويل فى حل ذات المشكلة بمقولته فى تميز كافة الموجودات حتى ما يصعب إدراك تميزه .

أما عن القيمة الفلسفية لهذا التصور الكونى فربما كانت غير ذات بال ، إلا أن هناك أمراً يبقى ـ رغم ذلك ـ مؤكداً ؛ وهو أن مانى كان أول فيلسوف يغامر باقتراح أن هذا العالم هو من خلق الشيطان ؛ ومن ثم فهو فى صميمه شرير . ولعمرى إن هذا لهو الفرض الوحيد الذى يبدو لى تبريراً منطقياً لمذهب يدعو إلى الزهد وإنكار الذات كمبدأ يوجه الحياة . وفى عصرنا هذا انتهت ملابسات فكرية معينة بالمفكر الألمانى شوبنهور إلى النتيجة نفسها التى انتهى إليها مانى ، بالرغم من أنه ـ على خلاف هذا الأخير ـ يقول بمبدأ التفرد أو التميز الذاتى القاضى بأن أعظم الآثام هو أن يوجد المرء ويمارس وجوده حسب ما اقتضته الإرادة الأولى ولا يستقل عنها .

(ب) إذا ما التفتنا الآن إلى المفكر الاشتراكى البارز فى ايران القديمة « مزدك » فسنجد أن نبى الشيوعية القديم قد ظهر فى عصر الملك العادل كسرى

أنوشروان (٥٣١ — ٥٧٨ بعد الميلاد) وعبر عن لون آخر من رد الفعل الثنوى المضاد للدين المجوسى السائد(٢٢).

وقد تمسك — مثل مانى — بأن الكثرة فى أشياء هذا العالم مردها إلى امتزاج أصلين مستقلين أوليين، أسماهما هو «شيد» أى النور و«تار» أى الظلام، غير أنه فارق سلفه فى القول بأن امتزاج هذين الأصلين وكذا افتراقهما النهائى هما حادثان اتفاقيان تماماً لا مدخل فيها لإرادة أو اختيار. وإله مزدك يتمتع بالإحساس والشعور، ولديه قوى أو صفات أربع أساسية فى ذاته الخالدة؛ هى حسن التمييز، والذاكرة، والفهم، والنعمة. وتلك القوى أو الصفات الأربع تتجلى فى أشخاص أربعة يعينهم أربعة أشخاص آخرون فى إدارة شئون الكون كله. فوجود الأشياء المختلفة فى هذا الكون بما فيها خلق الإنسان إنما يرجع إلى تجمع العناصر أو الأصول الأولى للموجودات وطرق امتزاجها.

على أن أبرز السمات المميزة لتعاليم مزدك هى قوله بالشيوعية، وهى سمة استخلصها بالتأكيد من الروح العالمية المتسامحة لفلسفة مانى. فكل البشر — كما يرى مزدك — متساوون، وفكرة الملكية الفردية قد اخترعها أبالسة معادون لهم بقصد تحويل هذا الكون إلى مسرح للشقاء الدائم.

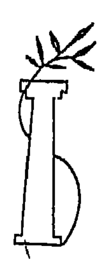
وهذا الجانب قبل أى جانب آخر من تعاليم مزدك هو الذى اصطدم بحدة مع الضمير الزرادشتى للأمة وأسفر فى النهاية عن خلخلة متابعتها الساحقة لهذا الدين برغم ما يروى ضمن معجزات داعيته العظيم — مزدك — الذى حمل النار المقدسة على أن تنطق شاهدة بصدق رسالته.

مراجعة وتعقيب

استعرضنا فيما سبق بعض جوانب الفكر الإيرانى قبل الإسلام. وإن كنا، بسبب جهلنا باتجاهات الفكر الساسانى وبالظروف السياسية والاجتماعية والعقلية التى وجهت تطوره، لم نستطع أن نتتبع على وجه الدقة والتفصيل اضطراد الأفكار وتواصلها.

إن الأمم كالأفراد سواء بسواء تبدأ فى تطورها العقلى بالعناية بالأمور الموضوعية المحسوسة ، و بالرغم من أن النزعة الأخلاقية لزرادشت قد خلعت طابعاً روحياً على نظريته فى أصل الأشياء فإن المحصلة النهائية لهذه المرحلة من تاريخ الفكر الفارسى ليست إلا هذه الثنوية المادية . ولم يكد القوم فى هذه المرحلة من تاريخهم الفكرى يدركون ــ إلا على نحو واهن غامض ــ فكرة الوحدة كأساس فلسفى لوجود كافة الأشياء فى هذا الكون .. إن الجدل الذى احتدم بين أتباع زرادشت يدل على أن الاتجاه إلى تصور وحدة الكون قد بدأ فعلاً ، ولكننا لا نملك ــ لسوء الحظ ــ من الشواهد ما يعيننا على إعطاء عرض إيجابى واضح للاتجاهات الوحدوية فى الفكر الفارسى قبل الإسلام . نعم نحن نعلم أنه فى القرن السادس الميلادى قد حمل الاضطهاد الذى مارسه جاستنيان كلاً من ديوجين وسيمبليوس ضمن آخرين من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة أن يلجأوا إلى البلاط الكسروى للملك المتسامح أنوشروان ، بل أن هذا العاهل العظيم قد أمر أن يترجم له عديد من الأعمال الفلسفية من السنسكريتية والإغريقية ، ولكنا لا نملك من الأدلة التاريخية ما يظهر إلى أى مدى أثرت هذه الأحداث فعلاً على مسار الفكر الفارسى .

دعونا ، إذن ، ننتقل إلى عصر الفتح الإسلامى لإيران ، ذلك الحدث الذى حطم نظام الحياة القديم فيها ، وقدم للعقول المفكرة ذلك التصور الجديد للتوحيد الخالص ، كما هيأ لها أن تتعرف على الثنوية الإغريقية القائمة على الاعتراف بالإله والمادة المغايرة لثنويتهم الإيرانية الخالصة ثنوية الإله والشيطان .



هوامش القسم الأول

(الفصل الأول)

(١) ذهب بعض الباحثين الأوربيين إلى أن زرادشت لا يعدو أن يكون شخصية أسطورية ، ولكن منذ صدور كتاب الأستاذ جاكسون « حياة زرادشت الرائعة » — فإنني أعتقد أن « النبي الإيراني » قد نجا من محنة النقد الحديث .

(٢) مفكران يونانيان عاشا حوالي القرن السادس ق . م .

(٣) المقالات ، ص ٣٠٣ .

(٤) في البداية كان هناك زوج من شيئين ، روحين ، لكل منهما نشاط متميز

(٥) الروح الأكثر خيرية من روحي قد أوجدت — بالأمر المتلفظ به — الخلق الحقيقي كله .

(٦) الآية العالية من « البوندادیش » — الفصل الأول — تبين وجهة نظر الزندقة : (وبينهما — أي المبدأين — كان يوجد مكان خال ، وهو الذي يطلق عليه « الهواء » الذي يتم اجتماعهما الآن فيه) .

(٧) الشهرستاني بتحقيق كورتون ، لندن سنة ١٨٤٦ م ، ص ١٨٢ — ١٨٥ .

(٨) ابن حزم : كتاب الملل والنحل — طبعة القاهرة — المجلد الثاني ص ٣٤ .

(٩) فيما يتعلق بتأثير الأفكار الزرادشتية على الفكر الإغريقي فإن النص التالي للأستاذ إردمان (في كتابه : تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ، ص ٥٠) جدير بالاعتبار وإن كان الأستاذ لورنس ميلز (في المجلة الأمريكية للفيلولوجيا — المجلد ٢٢) يستبعد هذا التأثير : « إن الحقيقة القائلة بأن خُدّام هذه القوة — التي يعتبرها هيراقليطس أساس كل حادث ومعيار كل نظام — هم ألسنة ربما نسبت إلى حد ما إلى تأثير الماجية الفارسية

عليه ، وإن كان قد ربط نفسه ــ من ناحية أخرى ــ إلى أساطير بلده مع شيء من التصرف الواضح ، إذ يصنع شكلاً من أبولو وديونيسس بجانب زيوس ــ أي النار الجوهرية ــ باعتبارهما وجهين لطبيعته » .

ولعل مما يرجع إلى هذا التأثير المختلف فيه للزرادشتية على هيراقليطس أن « لاسال » يعتبر زرادشت رائداً لهيجل (بول جنت : تاريخ المشكلات الفلسفية ، م ٢ ، ص ١٤٧) .

ويضيف إردمان عن التأثير الزرادشتي على بيتاجوراس : أن الحقيقة المتمثلة في رفع الأرقام الفردية فوق الأرقام الزوجية قد حظيت بتأكيد في دراسة « جلادش » المقارنة بين المذهبين البيتاجوري والصيني ، بل أكثر من ذلك نجد أن فكرتي الخير والشر والنور والظلام ــ دون سائر الأفكار المتقابلة ــ قد أغرتا كثيراً من الناس في القديم والحديث بافتراض أنهما مستعارتان من الزرادشتية . المرجع السابق ص ٣٣ .

(١٠) من بين المفكرين الإنجليز المحدثين فإن برادلي يصل إلى نتيجة مشابهة لتلك التي وصل إليها زرادشت ، يقول بروفسور مورلي أثناء مناقشته للأهمية الأخلاقية لفلسفة برادلي : « برادلي ــ مثل جرين ــ يعتقد في حقيقة أزلية يمكن أن توصف بأنها روحية ، بمعنى أنها ليست مادية ، وهو ينظر ــ مثل جرين أيضاً ــ إلى نشاط الإنسان الخلقي كمظهر ــ يسميه جرين نسخة ــ لحقيقته الأزلية . ولكن تحت هذا التوافق العام يوجد عالم من الاختلاف ، فهو يرفض باستخدام مصطلح « الشاعر بنفسه Self-Conscious أن يشبّه (المطلق) عنده بالشخصية الإنسانية ، وهو يستخلص النتائج التي كانت تقريباً كامنة لدى جرين ، أعني أن الشر تماماً كالخير في العالم وفي الإنسان هما مظهر للمطلق . الاتجاهات الحديثة في الأخلاق ص ١٠٠ ــ ١٠١ .

(١١) وهذا لا ينبغي أن يخلط بفكرة أفلاطون عن اللا موجود ، فبالنسبة إلى زرادشت كل صور الوجود الفائضة عن القدرة الخالقة لروح الظلام غير حقيقية ، لأنها بالنظر إلى النصر النهائي لروح النور ، ليس لها إلا وجود مؤقت فحسب .

(١٢) الميثهارية Mitharaism كانت مرحلة من مراحل الزرادشتية التي انتشرت في العالم الروماني في القرن التالي . وقد عبد أتباع ميثهارا الشمس التي اعتبروها النصير العظيم للنور ، كما ذهبوا إلى أن النفس جزء من الإله وأن ممارسة الطقوس السرية يمكن أن تحقق اتحاد النفوس بالإله . وتشبه آراؤهم في النفس وعروجها إلى الله عن طريق تعذيب البدن واجتياز عالم الأثير كي تصبح في النهاية ناراً خالصة ــ تشبه مذاهب مارسها فيما بعد بعض الصوفية الإيرانيين .

(١٣) جيجر : حضارة الإيرانيين الشرقيين ــ م ١ ، ص ١٢٤ .

(١٤) د . هوج (مقالات ص ٢٠٦) يقارن هذه الأرواح الحافظة مع مثل أفلاطون : لا ينبغي أن تفهم على أنها نماذج صيغت على مثالها الأحياء ، كما أن مثل أفلاطون بالإضافة إلى ذلك أزلية وليست زمانية ولا مكانية . والفكرة القائلة بأن كل شيء قد خلقته روح النور هو محفوظ بواسطة روح تابعة لها شبه ظاهري فقط بوجهة النظر القائلة بأن كل روح قد صيغت طبقاً لنموذج كامل متعال على الحس .

(١٥) التصور الصوفي للنفس هو أيضاً مثلث الأجزاء : فعندهم أن النفس هي مجموع العقل والقلب والروح ، والقلب عندهم مادي وغير مادي ، أو بالأحرى لا هو بالمادي ولا غير المادي ، ويحتل مرتبة وسطاً بين النفس والروح ، ويعمل كأداة للمعرفة العليا ، ويقترب استخدام الدكتور شنكل Schenkel ' لكلمة Conscience من المفهوم الصوفي للقلب .

(١٦) جيجر : م ١ ، ص ١٠٤ وفي التصور الصوفي للكون فكرة مشابهة فيما يتعلق بمراحل الوجود التي يتعين على النفس أن تجتازها في سفرها نحو الملأ الأعلى ، لقد عدوا المراحل الخمس التالية ، وإن كانوا يختلفون قليلاً في تحديد المراد بكل مرحلة منها :

١) عالم الناسوت ، أو عالم الجسم

٢) عالم الملكوت ، أو عالم العقل المجرد
٣) عالم الجبروت ، أو عالم القدرة
٤) عالم اللاهوت ، أو عالم النفس أو الفناء
٥) عالم الهاهوت ، أو عالم الصمت المطلق

ويحتمل أن يكون الصوفية قد استعاروا هذه الفكرة من اليوجا الهندية التى تميز المراحل السبع التالية :

١ــ مرحلة الجسم الطبيعى
٢ــ مرحلة القرين الأثيرى
٣ــ مرحلة القوة الحيوية
٤ــ مرحلة الطبيعة العاطفية
٥ــ مرحلة الفكــر
٦ــ مرحلة النفس الروحية ــ العقل
٧ــ مرحلة الروح المجردة

(١٧) المصادر المستخدمة فيما يتعلق بمانى هى :

١ــ الفهرست لمحمد بن إسحق النديم ، تحقيق فلوجل وآخرين ، ط ليبزج سنة ١٨٧١ ص٥٢ــ٥٦ .

٢ــ تاريخ اليعقوبى لأحمد بن أبى يعقوب بتحقيق هوتسما ، ط لندن ١٨٨٣ ــ م١ ص١٨٠ــ١٨١ .

٣ــ الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، ط القاهرة ، م ٢ ، ص ٣٦ .

٤ــ الملل والنحل للشهرستانى ، بتحقيق كيرتن ، ط . لندن ١٨٤٦م ص١٨٨ ــ ١٩٢ .

٥ــ دائرة المعارف البريطانية ــ مادة مانى .

٦ــ دورية أكاديمية بطرسبرج للعلوم ــ العدد الرابع الصّادر فى ١٥ ابريل ١٩٠٧م مقال سالمان من ص ١٧٥ حتى ١٨٤ ، ومقال ف . وك . موللر .

المصادر المستخدمة فيما يتعلق بمزدك :

١ــ سياسة نامة لنظام الملك بتحقيق شارلز شيفر ، باريس ١٨٩٧م ، ص ١٦٦ حتى ١٨١ .

٢ــ الملل والنحل للشهرستانى ــ نشرة كرتون ص ١٩٢ ــ ١٩٤ .

٣ــ اليعقوبى : تاريخ ، نشرة هوتسما ١٨٨٣ ــ المجلد الأول ، ص ١٨٦ .

٤ــ البيرونى : الآثار الباقية . طبعة سخاو ، لندن ، ١٨٧٩ ، ص ١٩٢ .

(١٨) ربما كان الصحيح أن أقول بأن هناك تصورات خمسة متميزة يمكن رصدها فى الفترة السابقة على نهاية القرن الرابع الميلادى ، أحدها هو التصور المانوى الذى تسرب فى خلسة ووجد فرصته للتأثير الواسع حتى فى أوساط آباء الكنيسة أنفسهم (هرنك : تاريخ العقيدة المسيحية م ٥ ص٥٦) ومن الجدل المضاد للمانوية تولد الميل للنظر إلى العناصر الإلهية باعتبارها متحدة ، أعنى تولد الاهتمام بفكرة توحد الإله وعدم تجزئه ، أو الأحدية (المصدر السابق م٥ ص١٢٠) .

(١٩) تفيدنا بعض المصادر الشرقية عن فلسفة مانى (انظر مثلاً أفرايم سيرس الذى ذكره البروفسور أ . بيفان فى المدخل الذى كتبه لكتاب « ترنيمة الروح ») بأنه كان حوارياً للغنوصى السورى باردسانس . و يذكر صاحب « الفهرست » الواسع الاطلاع ــ على أية حال ــ بعض الكتب التى كتبها مانى ضد أتباع الغنوصى السورى .

و يقدم «بوركت» فى محاضراته عن المسيحية الشرقية المبكّرة ترجمة غير حرفية لكتاب باردسانس (DE-FATO) وهى كما أفهم تعكس روحاً مسيحية خالصة ومضادة تماماً لتعاليم مانى ، كما يذكر ابن حزم أيضاً فى الفصل (م ١١ ص ٣٦) أن كلا من المانو ية والمسيحية يتفقان فى كل شىء إلا فى قول مانى بأن الظلمة أصل حى من أصول الوجود .

(٢٠) من الأهمية بمكان مقارنة فلسفة الطبيعة عند مانى بتصور الصينيين للخلق الذى يفترض أن كل ما هو موجود إنما يصدر عن اتحاد «ين» مع «يانج» . غير أن الصينيين يختصرون هذين الأصلين و يردونهما إلى وحدة أعلى هى «تاى كيه» . إلا أن هذا التوحيد لم يكن ممكناً بالنسبة لمانى حيث إنه لم يستطع أن يتفهم صدور شىء ذى طبيعة مضادة لطبيعة المبدأ الذى صدر عنه .

(٢١) ينتقد توماس الأكوينى مانى فى إنكاره للوسائط الأولية على النحو التالى :

أ ــ أن الذى تنشده كافة الأشياء سوف ينشده أيضاً مبدأ الشر نفسه ، لكن الأشياء تسعى لحفظ وجودها . وإذن فإن مبدأ الشر سوف يسعى للحفاظ على بقائه .

ب ــ كل ما تطلبه كافة الموجودات لنفسها هو خير ، لكن حفظ البقاء هو ما تطلبه سائر الأشياء :
.. حفظ البقاء هو خير ..
لكن مبدأ الشر سوف يسعى للحفاظ على بقائه
.. مبدأ الشر سوف يسعى لتحقيق ما هو خير ، وهذا تناقض .

(٢٢) ساد الدين المجوسى فارس منذ القرن الخامس قبل الميلاد ، انظر: Z.D.M.G المجلد ٥٧ ، ص ٥٦٢ .



القسم الثانى

الفكر الفلسفى بعد الإسلام
الثنويــة الإغريقيــة

الفصــل الثــانى

المشاءون الفرس المتأثرون بالأفلاطونية المحدثة

بدأت مع الفتح العربى لفارس مرحلة جديدة فى تاريخ الفكر الإيرانى ، لكن أبناء الجزيرة المحاربين الذين اجتازوا رمالها الشاسعة وجاءوا إلى نهاوند حيث أنهوا بأسيافهم الاستقلال السياسى لهذا الشعب العريق لم يضعوا قيداً يذكر على الحرية الفكرية للإيرانيين الذين تركوا طائعين العقيدة الزرادشتية إلى الإسلام .

وإذا كانت الثورة السياسية التى حققها الفتح العربى لإيران تعد فاتحة تفاعل وتواصل بين الجانبين السامى والآرى ، فإنا نلاحظ أن الآرى وإن ترك الوجه الظاهر من حياته ينطبع بالمظاهر السامية إلى حد كبير يعمد فى هدوء إلى أن يتحول بالإسلام الذى اعتنقه إلى ما يتوافق مع عاداته الفكرية الآرية . ومن قبل عمل

العقل الهليني الواقعي فى الغرب ، فى تجربة مشابهة ، على تأويل دين سامى آخر هو المسيحية بما يناسبه ، وكانت نتائج التأويل فى الحالتين متشابهة على نحو مثير. لقد كان الهدف لدى العقلية المتلقية للدين الجديد فى كلتا الحالتين أن تحاول عن طريق التأويل التخفيف من الصرامة البالغة للقانون المطلق الذى فرض على المرء من خارجه ، وبعبارة أقصر هى محاولة لجعل ما هو خارجى مفروض يبدو كما لو كان ذاتياً نابعاً من الداخل . وقد بدأت عملية التحول أو التحويل هذه مع شيوع دراسة الفكر الإغريقى فى فارس ، وقد عوق هذا — مع عوامل أخرى — نمو فكر محلى خالص ، لكنه على كل حال يعد انتقالاً من الاتجاه الموضوعى الخالص للفلسفة الإيرانية قبل الإسلام إلى الاتجاه الذاتى الذى عرف به الفلاسفة اللاحقون .

ويبدو لى أن تحقيق هذه النقلة يرجع إلى الدور الذى لعبه الفكر الوافد ، الذى هيأ للاتجاه أو النزوع القديم الواهن نحو التوحيد أن يتأكد وأن يتخذ طابعاً أكثر روحانية ، وذلك قرب نهاية القرن الثامن الميلادى ، ومن خلال هذا التطور الأخير قدر للثنوية الإيرانية القديمة — ثنوية النور والظلمة — أن تنتعش وتأخذ معنى روحياً جديداً . ولعل هذه الحقيقة المتمثلة فى أن الفكر الإغريقى قد أثار العقلية الإيرانية الحاذقة نحو حياة جديدة ، وأسهم فى إثرائها حين استطاع المجرى العام للتطور الفكرى فى إيران أن يتمثل أخيراً هذا الفكر الوافد — تلك الحقيقة قد تسمح لنا أن نستعرض باختصار ، ولو لم يخل ذلك من تكرار ، مذاهب المفكرين الإيرانيين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة الذين ما كانوا بسبب ذلك ليستحقوا إلا عناية ضئيلة فى أى تاريخ للفكر الإيرانى الخالص .

وعلى أية حال ، فإنه ينبغى أن نذكر أن الفلسفة الإغريقية قد تطرقت إلى الشرق الإسلامى خلايا سوريا وحرّان . لقد تبنى السوريون آخر اتجاهات الفكر الإغريقى ، أعنى الأفلاطونية المحدثة ، ونقلوه إلى العالم الإسلامى متوهمين أنه يمثل الفلسفة المشائية الحقيقية لأرسطو. ومن الغريب أن المفكرين المسلمين — من العرب ومن الفرس على السواء — ظلوا يتجادلون حول ما حسبوا أنه التعاليم الحقيقية لكل من أفلاطون وأرسطو، ولم يخطر ببالهم أن الفهم الدقيق لفلسفة هذين المفكرين تستلزم المعرفة باللغة الإغريقية ، لقد بلغ من جهلهم بحقيقة التميز

بين النظامين الفلسفيين أن ترجمة موجزة « لتاسوعات أفلوطين » شاعت بينهم على أنها « ثيولوجيا أرسطو» ومضت بعد ذلك قرون حتى أمكنهم التميز بين تعاليم هذين القطبين من أقطاب الفكر الإغريقى ، وإن كان من المشكوك فيه أن يكونوا قد فهموا فلسفة كل منها فهماً دقيقاً .

إن ابن سينا أكثر دقة وأصالة من كل من الفارابى وابن مسكويه . أما ابن رشد الأندلسى فإنه وإن كان أدنى إلى أرسطو بالقياس إلى كافة أسلافه ، ربما لم يتمكن ، برغم ذلك ، من الفهم الدقيق الكامل لفلسفة أرسطو، ومع ذلك فمن غير الإنصاف أن نرميهم بالتقليد الخاضع لتلك الفلسفات . وتاريخ جهودهم العقلية ليست إلا حلقة فى سلسلة المحاولات للخوض فى هذا الخضم الهائل من النصوص السخيفة التى خلفها مترجمون غير أكفاء للفلسفة الإغريقية . وهم قد أعادوا النظر فى فلسفات كل من الفارابى وابن سينا بجهد كبير، ويمكن القول بأن شروحهم تمثل محاولة للاكتشاف أكثر منها إعادة عرض أو تفسير. والظروف التى لم تترك لهم وقتاً كى يعملوا على بناء أنظمة فكرية مستقلة تدل ذاتها على عقل دقيق حاذق قد حبس وقيد إلى ركام من الغثاء المعوق مما دعا إلى نشوء ضرب من التخصص الصبور يصفى ذلك الركام ويميز غثه عن سمينه وحقه من باطله .

بهذه الملاحظات التمهيدية ننتقل إلى البحث عن أتباع الفلسفة الإغريقية واحداً بعد الآخر.

١ ــ ابن مسكويه (مات ١٠٣٠م) (١)

وإذا غضضنا الطرف عن السرخسى(٢) ، والفارابى الذى كان تركياً فى الحقيقة ، والطبيب الرازى (توفى عام ٩٣٢ بعد الميلاد) الذى نظر ــ استجابة لموار يثه الفكرية ــ إلى النور باعتباره المخلوق الأول ، واعتقد بخلود المادة والمكان والزمان ، فإننا نأتى إلى اسم شهير بارز هو أبو على محمد بن محمد بن يعقوب ، والمعروف عادة باسم ابن مسكويه ، خازن السلطان البويهى عضد الدولة ، وأحد أبرز علماء التوحيد والطب والأخلاق والتاريخ فى فارس ، وسأقدم فيما يلى عرضاً موجزاً لمذهبه الفلسفى اعتماداً على كتابه الشهير « الفوز الأصغر» المطبوع فى بيروت .

أ ــ وجود المبدأ الأول :

يتابع ابن مسكويه فى هذه المسألة أرسطو، و يستند إلى نفس الدليل المنسوب إليه وهو دليل الحركة فى الطبيعة ، و يسوقه على النحو التالى :

توجد فى كل جسم خاصية الحركة كصفة ملازمة له لا تفارقه ، والمقصود بالحركة ما يشمل كل أنواع التغير التى تعترى الجسم ، ولكن الحركة لا تنبع من طبيعة الأجسام ذاتها ، وإذن فلابد لها من مصدر خارجى هو المحرك الأول .

أما الفرض القائل بأن الحركة ربما كانت من جوهر الأجسام ذاتها فيتناقض مع الخبرة الواقعية ، فالإنسان مثلاً لديه القدرة على الحركة الإرادية ، لكن طبقاً للفرض يجب أن تستمر أجزاء جسمه المختلفة فى الحركة حتى بعد أن يفصل بعضها عن بعض ما دامت الحركة من جوهرها .

وإذن فلابد أن تقف سلسلة الأسباب الموجبة للحركة عند محرك لا يتحرك ، ويحرك كل شىء سواه . واستحالة الحركة بالنسبة للعلة الأولى أمر واجب ، لأن افتراض تحركها يستلزم التسلسل وهو باطل .

والمحرك الذى لا يتحرك لا يكون إلا واحداً ، لأن تعدد المحركين بالذات يتضمن حتماً أن يشتركوا فى وصف ما ، بحيث تقع هذه الأفراد المتعددة تحت نوع واحد ، كما يستلزم أيضاً أن ينفرد كل واحد من هذه الأفراد بصفة تخصه بها يتميز عن مشاركيه فى النوع لكن هذا الاشتراك فى الجنس والافتراق بالفصل يستلزم التركيب فى ماهية هذه المحركات ، والتركيب باعتباره ضرباً من الحركة يستحيل ــ كما سبق أن بينا ــ أن يوجد فى العلة الأولى للحركة .

والمحرك الأول يجب أيضاً أن يكون أزلياً أبدياً ومنزهاً عن المادة ، إذ إن الانتقال من العدم إلى الوجود نوع من الحركة . كما أن المادة هى موضوع الحركة بأنواعها المختلفة ، وهذا يقتضى أن الشىء الذى ليس أبدياً أزلياً أو هو متصل بالمادة على أى نحو لابد أن يكون متحركاً (وقد سبق أن تبينت استحالة ذلك على المحرك الأول) .

ب ـ علم المبدأ الأول :

كل علوم البشر تبدأ بالإحساسات التى تتحول تدريجياً إلى إدراكات حسية ، فالمراحل الأولية للتفكير تتوقف على وجود المدركات الخارجية . ولكن تقدم المعرفة يعنى القدرة على التفكير دون توقف على وجود المادة المحسوسة ، فالفكر يبدأ من المادة ، ولكن هدفه أن يحرر نفسه شيئاً فشيئاً من الشرط الأساسى لإمكانه . ومن ثم فإن المرتبة العليا للفكر إنما تتمثل فى التخيل ، أى القدرة على أن نستعيد ونستبقى فى الذهن صورة لشىء ما أو نسخة لما سبق أن أدركناه منه دون الالتفات إلى الوجود الخارجى الحسى لهذا الشىء نفسه . وفى تكوين التصورات يصل الفكر إلى مرتبة أعلى من التخيل فى التحرر من الارتباط بالمادة ، هذا بالرغم أن التصور نفسه باعتباره نتيجة للمقارنة بين الإدراكات الحسية بعد تمثلها فى الذهن لا يمكن أن يتحرر تماماً من العلة الأولية للإحساسات ، أعنى المواد . غير أن الحقيقة المتمثلة فى أن التصور يتوقف على الإدراك الحسى لا ينبغى أن تحملنا على تجاهل الفارق الكبير بين المفهوم أو الأمر المتصور و بين الشىء المادى المدرك بالحس ، فالجزئى (المحسوس) يمر بتغير مستمر مما يؤثر على طبيعة المعلومات القائمة على مجرد الإدراك الحسى ، أما الكلى (أى التصور) فإنه على العكس من ذلك لا يتأثر بقانون التغير، فالجزئى متغير أما الكلى فيبقى ثابتاً . إن المادة بطبيعة ماهيتها تخضع للتغير، و بقدر بعد الشىء عن المادة يكون بعده عن الخضوع لقانون التغير.

ومن ثم فإن الله ـ تعالى ـ بحكم كونه منزهاً تماماً عن المادة هو ثابت لا يتغير. وهذه الحقيقة نفسها ، وهو كونه ـ سبحانه ـ متعالياً تماماً عن المادة وخصائصها ، هى التى تجعل تصورنا إياه أمراً عسيراً ، أو مستحيلاً .

إن هدف التعليم الفلسفى هو أن تتهيأ لدى الانسان القدرة على « التفكير» والتأمل ، أى التعامل ذهنياً مع التصورات البعيدة عن المواد ، أملاً فى أن يثمر التدريب المستمر على هذا اللون من التفكر قدرة على تصور الأمور المفارقة للمادة .

٣ ــ كيف تصدر الكثرة عن الواحــد ؟

فى هذه المسألة ينبغى ، توخياً للوضوح ، أن نقسم معالجة ابن مسكو يه لها إلى قسمين :

أ ــ خلق الفاعل الأول أو العلة الأولى للعالم من العدم :

يقول الماديون ــ كما سروى ابن مسكو يه ــ بأزلية المادة و ينسبون وجود الصورة إلى قدرة الله ــ تعالى ــ الخالقة . ومن المسلم به أن المادة عندما تنتقل من صورة إلى صورة أخرى فإن الصورة الأولى تصبح معدومة تماماً ، وإلا لوجب إما أن تقوم بجسم آخر أو تظل قائمة بالجسم الأول . لكن الفرض الأول يتعارض مع خبرتنا اليومية بالموجودات التى نتعامل معها ، فلو حولنا كرة من الشمع مثلاً إلى مربع من الشمع المتجمد فإن صورة الاستدارة الأصلية التى كانت فى الكرة لا تنتقل إلى أى جسم آخر . أما الفرض الثانى فهو أيضاً غير ممكن ، لأنه يفضى إلى نتيجة هى أن صورتين متعارضتين ، أعنى الاستدارة والطول ، يمكن أن يجتمعا فى جسم واحد . وإذن فالصورة الأصلية تنتهى فى الحقيقة إلى العدم المحض ، عندما تأتى الصورة الثانية ــ صورة المربع ــ إلى الوجود .

هذا الدليل يدل على وجه القطع أن الصفات كالأشكال والألوان ونحوها ، تأتى إلى الوجود من العدم المحض .

ولكى يتبين أن المواد أيضاً ليست أزلية كالصفات والأعراض تماماً ينبغى أن نتحقق من صحة القضايا التالية :

١) أن تحليل المادة يعطى أنها تتركب من عدة أجزاء أو عناصر ، وهذه الكثرة ترجع إلى عنصر واحد بسيط .

٢) الصورة والمادة لا يفترقان من حيث الوجود ، ولا يمكن أن يؤدى التغير فى المادة إلى فقدان الصورة كلية .

ومن هاتين المقدمتين يستنتج ابن مسكو يه أن المادة لها بداية فى الزمان ، فالمادة كالصورة تماماً قد وجدت بعد أن كانت معدومة ، ما دامت أزليتها تستلزم أزلية الصورة التى ظهر لنا من قبل أنها لا يمكن أن تكون أزلية باقية .

ب ـ عملية الخلـق :

ما سبب هذه الكثرة الهائلة التي تواجهنا من كل صوب ؟ وكيف يمكن أن تصدر الكثرة عن الواحد ؟ .

و يضيف ابن مسكو يه إلى هذه الأسئلة أنه عندما يكون للمؤثر الواحد آثار متعددة مختلفة فإن تعددها قد يرجع إلى أحد الأسباب التالية :

١) أن تكون للمؤثر قوى متعددة ، كالإنسان مثلاً ، باعتباره مركباً من عدة عناصر وقوى ، فإنه يمكن أن يكون فاعلاً لأفعال مختلفة .

٢) أن المؤثر يمكن أن يستخدم لإحداث آثاره المختلفة أدوات مختلفة .

٣) أن تكون المواد القابلة لتأثير المؤثر الواحد مختلفة .

ولكن أياً من هذه الاحتمالات السابقة لا يصدق بالنسبة لطبيعة الفاعل الأول أي الله ــ عز وجل ــ فكونه محلاً لقوى متعددة تباين كل منها الأخرى ظاهر البطلان ، ما دامت ذاته لا تقبل التركيب . أما افتراض أنه قد استخدم وسائل وأدوات مختلفة لإحداث الكثرة فإنه ينشيء مشكلة أخرى عو يصة وهي : من الذي أوجد هذه الآلات نفسها ؟ فإن كانت هذه الأدوات من خلق فاعل غير الفاعل الأول فمعنى ذلك تعدد المبدأ الأول . وقد ثبتت وحدته ، وإن افترضنا من ناحية أخرى أنها من خلق المبدأ الأول نفسه الذي استخدمها فلابد أنه قد استخدم أيضاً في خلقها أدوات أخرى متعددة . وأما الفرض الثالث والأخير فغير مقبول بالنسبة لأي تصور لعملية الخلق الأولى .

فالكثرة لا يمكن أن تكون من تأثير مؤثر واحد كما تبين ، وهذا يفرض حلاً واحداً لتلك المعضلة ، وهو أن المبدأ الأول قد خلق مخلوقاً واحداً فقط ومنه صدر مخلوق آخر . و يسرد ابن مسكو يه هنا العقول الفائضة بالتدر يج واحداً بعد الآخر ــ طبقاً لنظر ية الفيض في الأفلاطونية المحدثة ــ حتى تنتهي إلى العناصر الأولية التي تجتمع ثم تعود فتجتمع لتكون صوراً ثم صوراً أرقى للحياة والأحياء . و يقدم الشبلي خلاصة لنظر ية ابن مسكو يه في التطور ورأيه فيها إذ يقول (٣) :

إن اجتماع الاستقصات أو العناصر الأولية كون مملكة العنصريات أو المعادن ، وهي أدنى صور الحياة . والصورة التي تليها في مراتب التطور هي التي تتحقق في مملكة النباتات ، وأول ما ظهر منها هو الحشائش التي تتولد تلقائياً ، ثم النباتات التي تزرع ، ثم الأنواع المختلفة للأشجار التي يكاد يصل البعض منها إلى أدنى مراتب مملكة الحيوان ، من حيث أن هذا البعض يتمتع ببعض الخصائص الحيوانية . وفيا بين مملكتي النبات والحيوان توجد صورة معينة من صور الحياة لا هي بالنباتية ولا الحيوانية ، لكنها تجمع خصائص لكل منها (كالمرجان مثلاً) . وأول رتبة تلى هذه المرتبة الوسيطة للحياة هو نشوء قوة الحركة ، وقوة اللمس في الديدان الصغيرة التي تزحف على سطح الأرض ، وحاسة اللمس ، التي تعود إلى قوة التمييز، تعين على نشوء أنواع أخرى من الإحساسات حتى نصل إلى مستوى الحيوانات الأرقى التي يتجلى فيها عنصر الوعي والإدراك على نحو متصاعد . و يقترب من المستوى الانساني ذلك القرد الذي يمر بأطوار أخرى بحيث يكتسب قامة منتصبة معتدلة وقدرة على الفهم كالإنسان .. وهنا تنتهي آخر مراتب الحيوانية وتبدأ أولى مراتب الإنسانية .

٤ ــ النفس :

لكي يتضح لنا أن للنفس وجوداً مستقلاً عن البدن ، ينبغي أن نفحص طبيعة المعرفة الإنسانية .

من الخصائص الجوهرية للمادة أنها لا تقبل صورتين مختلفتين معاً في وقت واحد ، فلكي نحول ملعقة من الفضة مثلاً إلى كأس فإنه من الضروري أن تتوقف صورة الملعقة عن الوجود . وهذه الخاصة تشترك فيها كافة الأجسام ، وإذا خلا منها شيء فإنه لا يعد جسماً . فإذا فحصنا في ضوء ذلك طبيعة الإدراك الحسي فسنجد أن في الإنسان ــ من حيث قابليته لمعرفة أكثر من موضوع واحد في وقت واحد ــ مبدأ قبول أكثر من صورة واحدة ، إن جاز هذا التعبير ، في وقت واحد . وهذا المبدأ لا يمكن أن يكون مادة لأنه يفتقد الخاصة الأساسية لكل مادة . وإذن فجوهر النفس يتمثل في قدرتها على إدراك عدة موضوعات مجتمعة في وقت واحد . ولكن ربما اعترض أحد بأن هذا المبدأ قد يكون مادياً في جوهره ، وقد يكون وظيفة من

وظائف المادة، فهناك إذن حاجة ــ لكى يتم الاستدلال ــ إلى بيان بطلان أن يكون هذا المبدأ مجرد وظيفة من وظائف المادة. فيجاب :

أ ــ بأن الشيء الذى يقبل صوراً وحالات مختلفة لا يمكن أن يكون هو نفسه واحداً من تلك الحالات والصور، فالجسم الذى يقبل الألوان المختلفة لابد أن يكون فى ذاته بلا لون. والنفس فى إدراكها للموضوعات الخارجية تقبل ــ إن جاز التعبير ــ صوراً وحالات مختلفة ولذا لا يمكن أن تعد هى نفسها واحدة من هذه الصور. و يبدو أن ابن مسكويه لا يقر فكرة هذا الفرع المعاصر من الدراسات النفسية المعروف بعلم نفس الملكات أو القوى الذهنية، وعنده أن الحالات العقلية المختلفة هى تحولات مختلفة للنفس ذاتها.

ب ــ الأعراض والأحوال تتغير بصفة مستمرة، فلابد أن يكون وراء مجال التغيير هذا أمر ثابت له قوام يصلح أساساً للهوية الشخصية لكل إنسان.

ينتقل ابن مسكويه، بعد بيانه لاستحالة أن تكون النفس قوة من قوى المادة إلى البرهنة على روحانيتها. ويحسن أن نعرض بعض أدلته :

١) لا تستطيع الحواس بعد إدراكها مثيراً قوياً أن تدرك مثيراً أضعف إلا بعد مضى وقت كاف، ولكن الأمر يختلف إلى حد كبير فيما يتعلق بالإدراك العقلى.

٢) عندما نتدبر مسألة عويصة فإننا نميل إلى أن نغلق أعيننا تماماً عن المرئيات المحيطة بنا التى نعدها عقبات فى طريق نشاطنا الروحى، ولو كانت النفس مادية فى جوهرها لما احتاجت لكى تنهض بعمل عرض لها إلا أن تعرض تماماً عن عالم المواد.

٣) ادراك مثير قوى يضعف وأحياناً يؤذى الحواس، ولكن العقل ــ على العكس من ذلك ــ تزداد قوته بزيادة معرفته بالأفكار والمفاهيم العامة.

٤) الضعف العضوى الناشىء عن كبر السن لا يؤثر على القوة العقلية .

٥) تستطيع النفس أن تدرك القضايا التى لا علاقة لها بما تكتسبه الحواس من إدراكات ، فالحواس مثلاً لا تستطيع أن تدرك أن الأمرين المتناقضين لا يمكن أن يوجدا معاً .

٦) إن فينا قوة معينة هى التى تدبر أعضاءنا الجسمية ، وتصحح أخطاء حواسنا ، وتوحد كل معارفنا . وهذا المبدأ الموحد الذى يفكر فيما تحمله إليه قنوات الاحساس من مواد ، و يزن الشواهد التى تقدمها كل حاسة ، ويحكم على القضايا المتعارضة ، يجب أن يكون هو نفسه ذا طبيعة تتعالى عن المادة .

ثم يضيف ابن مسكويه : إن قوة الإقناع المستفادة من جملة هذه الاعتبارات تثبت على نحو حاسم صحة القول بأن النفس روحانية ، وروحانية النفس تدل بدورها على خلودها ما دام الفساد من خصائص الكائنات المادية .

٣ــ ابن سينا (توفى عام ١٠٣٧)

حاول ابن سينا دون غيره من الفلاسفة الإيرانيين المتقدمين أن يبنى مذهباً فلسفياً متكاملاً . وكتابه « حكمة المشرقين
ما زال موجوداً ، وقد وصل إلينا قطعة من كتاب له عبر فيه عن وجهات نظره فى التأثير الكلى لقوة العشق فى الطبيعة (٤) إنه يشبه أن يكون محاولة لتقديم مخطط عام لمذهب متكامل ، وإنه لمن المحتمل أن الأفكار والمقترحات التى يضمها هذا العمل قد تم إنجازها فيما بعد .

يعرف ابن سينا « العشق » بأنه تقدير الجمال والتأثر به ومن هذا المنطلق الذى يتضمنه التعريف يقرر ابن سينا أنه يوجد ثلاثة أنواع أو مستويات للوجود :

١ ــ الأشياء التى بلغت أعلى درجات الكمال .

٢ ــ والأشياء التى هى فى أدنى درجات الكمال .

٣ ــ والأشياء التى تقع فيما بين هذين القطبين .

غير أن النوع الأخير لا وجود له فى الواقع ؛ من حيث إن هناك أشياء بلغت بالفعل ذروة الكمال ، وأشياء أخرى ما زالت تسعى نحو هذه الغاية ، وهذه المجاهدة لتحقيق المثال المنشود هى حركة العشق نحو الجمال الذى يتطابق فى نظر فيلسوفنا مع الكمال . فقوة العشق هى القوة الدافعة وراء تطور الكائنات فى سلم الترقى واتخاذ الصور الوجودية الأعلى وهى التى تجعل النضال والحركة والتقدم أمراً واقعاً . فالكائنات قد صيغت على نحو يجعلها تمقت العدم وتعشق متعة التشخص فى الصور المختلفة .

والمادة الغفل الهامدة فى حد ذاتها تكتسب ــ أو بالأحرى تدفع لأن تكتسب ــ الصور المختلفة وأن ترقى صعدا فى سلم الجمال بدافع من قوة العشق المبثوثة فيها ، والفعالية التى تمارسها هذه القوة الجوهرية على المستوى الطبيعى يمكن الإشارة إليها كما يلى :

١) الكائنات غير الحية هى عبارة عن اجتماع كل من المادة أو الهيولى والصورة المادية ثم الصورة النوعية ، و بفضل هذه القوة الخفية ــ قوة العشق ــ فإن الصورة النوعية تتشبث بموضوعها أو بالجوهر الذى تحل فيه ، والصورة المادية تعانق المادة الغفل أو الهيولى ، التى تترقى من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى مدفوعة بقوة العشق المطلقة .

٢) تتجه قوة العشق إلى التركز ، ففى المملكة النباتية تحرز درجة أعلى من الوحدة والتركز ، برغم أن هذه النفس لا تزال تفتقد وحدة الفعل التى تكتسبها فيما بعد . والأفعال التى تقوم بها النفس النباتية هى :

أ ــ التغذيــــة .

ب ــ والنمــــو .

جـ ــ وتوليــد المثــل .

وهذه الأفعال ، على كل حال ، ليست إلا مظاهر مختلفة للعشق ، فالتغذى يعنى اجتذاب وتحويل ما هو خارجى إلى داخلى . والنمو يعنى تحقيق المزيد ثم المزيد من تناسق الأعضاء ، وتوليد المثل يعنى حفظ النوع الذى هو مجرد مرحلة أخرى من مراحل العشق .

٣) وفى المملكة الحيوانية تظل أفعال قوة العشق موحدة بل أكثر توحداً ، فهى تحتفظ بالغريزة النباتية للعمل فى أكثر من اتجاه كما سلف بيانه ، لكنها بالإضافة إلى ذلك تكون قوة المزاج التى هى خطوة متقدمة نحو نشاط أكثر توحداً . وفى الإنسان يكشف هذا الاتجاه إلى التوحد عن نفسه فى الوعى بالذات .

وتعمل قوة العشق الطبيعية أو المزاجية أيضاً فى الكائنات الأرقى من الإنسان ، كل الأشياء تسعى نحو المحبوب الأول ، نحو الجمال الأزلى المطلق . وقيمة كل كائن تتحدد بحسب قربه أو بعده من هذا المبدأ .

و يولى ابن سينا — فى دراساته الطبيعية والطبية — اهتماماً خاصاً للبحث فى النفس وطبيعتها ، وفى عصره كانت فكرة التقمص أو التناسخ تشيع بصفة متزايدة ، فحرص هو على البحث فى طبيعة النفس مع نزوع إلى بيان فساد هذه الفكرة . و يرى ابن سينا أنه من الصعب تعريف النفس نظراً لأنها تتجلى فى قوى واتجاهات مختلفة على مستويات وجودية متفاوتة . ويمكن بيان وجهة نظره فى قوى النفس المختلفة على النحو التالى :

١ — التجلى فى صورة لنشاط غير واع :

التغذى
أ — العمل فى اتجاهات متعددة (النفس النباتية) : النمو
توليد المثل

ب — العمل فى اتجاه واحد ، واكتساب نمطية الفعل مع نمو المزاج .

٢ ــ التجلى فى صورة نشاط واع :

أ ــ موجه إلى أكثر من هدف واحــد
(النفــس الحيوانيــة)

الإنسان	الحيوانات الأدنى
١ ــ قوى الإحساس :	١ ــ قوى الإحســاس
أ ــ الحواس الخمس الظاهرة	٢ ــ القوى الدافعــة :
ب ــ الحواس الخمس الباطنة	(الرغبــة فى تحقيق
١ ــ الحس المشترك	اللــذة وفى تجنــب
٢ ــ الحافظــة	الألــم) .
٣ ــ المصــورة	
٤ ــ الخيــال	
٥ ــ الذاكــرة	
وتشكل هذه الحواس الخمس الباطنة للنفس التى تتجلى فى الإنسان عقلاً متنامياً متطوراً من إنسانى إلى ملكى إلى نبوى .	
٢ ــ القوى الدافعة : الإرادة .	

ب ــ موجه إلى هدف واحد : النفس الفلكية التى تستمر دائماً فى حركة دائرية واحدة .

فى القطعة المتعلقة ــ بالنفس يحاول ابن سينا أن يبين أن مصاحبة البدن ليست شرطاً ضرورياً لوجود النفس أو قيامها بوظائفها ، فالنفس لا تمارس قواها فى الإدراك والتخيل من خلال آليات البدن أو القوى البدنية ، إذ لو كانت النفس بحاجة إلى أداة جسمانية لإدراك الأشياء الأخرى لكانت بالضرورة محتاجة

إلى جسم آخر كي تدرك الجسم الخاص بها . بل إن الحقيقة المتمثلة فى أن النفس واعية بذاتها وأنها تعى ذاتها من خلال ذاتها تدل على نحو قاطع أن النفس من حيث ماهيتها وجوهرها مستقلة تماماً عن أى كيان مادى يصاحبها أو تتصل به .

أما عن فكرة التقمص أو التناسخ فإنها تتضمن وجوداً شخصياً للنفس قبل البدن ، فلو افترضنا وجود النفس قبل البدن فلابد أنها قد وجدت واحدة أو متعددة . لكن تعدد الأبدان إنما يرجع إلى تعدد الصور المادية وذلك لا يفيد تعدد النفوس . ومن ناحية أخرى فإن افتراض وجودها واحدة سابقة على البدن يستتبع أن تكون صفة الشخص السابق من علم أو جهل هى بالضرورة صفة الشخص اللاحق تماماً ما دامت النفس فيها واحدة ، لكن هذه الأمور لا تنطبق على النفس . فالحقيقة إذن ــ كما يقرر ابن سينا ــ أن النفس والبدن متصلان وإن كانت ماهيتاهما متقابلتين . وانفصال الجسم عن النفس لا يعنى فناءها ، فالانحلال أو التفتت إنما هو خاصة من خواص المركب لا البسيط الذى لا تقبل طبيعته الانقسام ، ولا الجواهر المثالية الروحانية . فابن سينا إذن ينكر الوجود السابق للنفس على البدن ، ويحاول أن يثبت إمكانية حياة واعية غير جسمية بعد الموت .

لقد استعرضنا فى عجلة الإنتاج الفلسفى للمفكرين الفرس المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة الذين حاول ابن سينا من بينهم أن يفكر لحساب نفسه و يبنى مذهباً خاصاً به ، ومن بين الأجيال المتعاقبة لتلاميذه فإن دور كل من أبى المعين الأصفهانى المعروف ببهمنيار ، وأبى العباس بن طاهر المعصومى اللذين خدما فلسفة شيخهما وعملا فى إطارها لا يكاد يحتاج منا إلى بيان . لقد كانت شخصية ابن سينا بالغة التأثير حتى إنه بعد موته بزمن طويل عد كل توسع فى عرض أفكاره أو تطويرها جريمة لا يمكن التسامح فيها .

لم تمارس الفكرة الإيرانية القديمة عن ثنوية النور والظلمة أى دور حاسم فى تطور الفكر لدى أصحاب الاتجاه الأفلاطونى المحدث فى إيران ، الذين مارسوا فترة

حيـاة مـستقلة إلى حين ، ثم لم يلبثوا أن مزجوا كيانهم المستقل بالتيار العام للتأمل الـفلسفى الإيرانى ، ولذا فهم مرتبطون بمجرى الفكر المحلى من جهة معينة هى أنهم أسـهـمـوا فى دعم الاتجاه التوحيدى وإشاعته ، ذلك الاتجاه الذى عبر عن نفسه مرة مـن قبل فى ظل النظام الدينى الزرادشتى والذى انطلق فى قوة مضاعفة ، وفى عصر مـتـأخـر يـغـص بـالمجـادلات الإسـلامـيـة ، لـيـقـبض بيدين أسطوريتين على كافة الانجازات الفكرية التى عرفتها البلاد التى أنجبته .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هوامش القسم الثانى
(الفصل الثانى)

(١) يعرض د. بو يرفى كتابه عن فلسفة الإسلام فلسفة كل من الفارابى وابن سينا تفصيلاً ، ولكنه عند عرضه لفلسفة ابن مسكويه يكتفى بشرح أفكاره الأخلاقية التعليمية ، وسأتعرض هنا لآراء ابن مسكويه الخاصة بما وراء الطبيعة التى هى بلا شك أكثر تنظيما من آراء الفارابى ، وبدلاً من تكرار الحديث عن الطابع الأفلاطونى الحديث فى فلسفة ابن سينا سأركز على بيان خدماته الجليلة والأصيلة التى قدمها لفلسفة بلاده .

(٢) كان السرخسى المتوفى ٨٩٩م تلميذاً للفيلسوف العربى الكندى ، وللأسف لم يصلنا شىء من أعماله .

(٣) مولانا شبلى : علم الكلام ص ١٤١ ـــ ط حيدرآباد .

(٤) هذه القطعة محفوظة ضمن مجموعة أعمال ابن سينا فى مكتبة المتحف البريطانى ، وقد حققها مهرن ونشرت فى لندن عام ١٨٩٤م

الفصل الثالث

ظهور المذهب العقلى فى الإسلام وانهياره

أولاً ــ ما وراء الطبيعة فى المذهب العقلانى المادى :

لم تلبث العقلية الفارسية ــ بعد أن تواءمت مع الظروف السياسية الجديدة ــ أن عادت لتفرض حريتها الذاتية من جديد ، وأخذت تتراجع عن حقل الموضوعية كى تعكف على نفسها وتتأمل حصيلة ما أنجزته من قبل فى رحلتها خارج ذاتها وحياتها الروحية الخاصة . و بفضل دراسة الفكر الإغريقى بدأت الروح ، التى كادت تفقد نفسها فى خضم عالم الأعيان ، تتأمل وتكتشف ذاتها باعتبارها مرجع الحقيقة ، كما أخذت الذاتية تؤكد نفسها وتسعى لأن تزيح كل سلطة خارجية لتحل محلها . ومثل هذه الفترة فى التاريخ العقلى لأى شعب لابد أن تكون هى عصر العقلانية ، والتشكك ، والتصوف ، وألوان البدع والهرطقة ، التى فى سياقها

ينزع الذهن الإنسانى ، المغلوب على أمره بقوى الذاتية المتنامية ، إلى رفض كل المعايير الخارجية للحقيقة . وتلك هى طبيعة العصر الذى نتعرض هنا لدراسته .

استغرقت عملية التلاؤم والتكيف مع أوضاع الحياة الجديدة فترة الحكم الأموى ، ولكن ما إن استقر الأمر للعباسيين وشاعت دراسة الفلسفة اليونانية حتى انطلقت القوى الفكرية الحبيسة لفارس من عقالها مرة أخرى وأبدت نشاطاً رائعاً فى كل مجالات الفكر والعمل . وقادت الطاقة الفكرية الفتية المكتسبة من تمثل الفلسفة الإغريقية ، التى درسها القوم فى نهم شديد ، إلى فحص نقدى للتوحيد الإسلامى ، وتدرب علم الكلام المفعم بالحماسية الدينية أن يتكلم لغة الفلسفة ، من قبل أن يبدأ العقل الجاف الخالى من الحماسة والعاطفة البحث عن ملجأ فى ركن هادىء منعزل بعيد عن ضجيج الجدل ليبنى نظرية متسقة شاملة .

فى خلال النصف الأول من القرن الثانى الهجرى يقوم واصل بن عطاء ــ وهو فارسى الأصل تتلمذ على يد المتكلم الشهير الحسن البصرى ــ بوضع أصول الاعتزال ، تلك الحركة العقلية التى كانت واحدة من أعظم الحركات إثارة فى تاريخ المسلمين ، والتى شغلت طائفة من ذوى العقول البارعة من الإيرانيين ، ثم استنفدت قواها أخيراً فى حلقات الجدل الكلامى العنيف فى البصرة و بغداد . لقد أصبحت البصرة تلك المدينة الشهيرة ، بفضل موقعها التجارى ، حلبة الصراع بين قوى متباينة ؛ كالفلسفة الإغريقية ، ومذهب الشك ، والمسيحية ، والتعاليم البوذية ، والمانوية[1] ، مما هيأ للعقول المتفتحة للبحث فى ذلك العصر غذاء وفيراً ، وأسهم فى صياغة البيئة الفكرية التى نشأت فيها العقلانية الإسلامية .

إن ما يدعوه «سبيتا» «المرحلة السورية» فى التاريخ الاسلامى لا يتسم بصفة خاصة بالانشغال بالدقائق الكلامية . ولكن يبدو أنه عند حلول «المرحلة الفارسية» بدأ دارسو الفكر الإغريقى من المسلمين يفكرون فى دينهم بعمق ، وأخذ مفكروا المعتزلة[2] تدريجياً يندفعون فى تيار البحوث الميتافيزيقية التى هى موضع عنايتنا فى هذا البحث ، غير أنه ليس من هدفنا أن نؤرخ للكلام الاعتزالى إذ يكفى لتحقيق غرضنا هنا أن نوضح ، فى إيجاز ، المضامين الميتافيزيقية للفهم الاعتزالى للإسلام ومن ثم فسيقتصر بحثنا هنا على تصور الإله عندهم ، وعلى نظريتهم فى طبيعة المادة ، من بين الجوانب العديدة للمذهب العقلى فى الإسلام .

أ ــ تصور واصل لوحدانية الله ــ تعالى ــ وهو الذى انتهت المعتزلة إلى اعتناقه من خلال جدل دقيق ، هو إحدى المسائل الأساسية التى يتميز فيها عن الاتجاه السلفى أو التقليدى فى الاسلام ، فصفات الله ــ تعالى ــ طبقاً لوجهة نظرهم لا يمكن أن يقال عنها إنها قائمة بذاته ــ سبحانه ــ بل إنها عين ذاته ، ولذا ينكر المعتزلة كون الصفات الإلهية غير الذات ، و يصرحون باتحادها وتطابقها التام مع الذات الإلهية المقدسة ، فالله ــ تعالى ــ كما يقول أبوالهذيل : «عالم قادر حىّ ، وعلمه وقدرته وحياته هى عين ذاته » (٣) ، و يضع يوسف البصرى (٤) الأصول الخمسة التالية للبرهنة على الوحدة الخالصة لله عز وجل :

١ ــ فكرة الجوهر والعرض كمنطلق أو فرض ضرورى .

٢ ــ فكرة وجود الله ــ سبحانه ــ كفرض ضرورى [سبق الفراغ من إثباته] .

٣ ــ فكرة الأحوال (٥) كفرض ضرورى .

٤ ــ رفض الصفات التى لا تتناسب وكمال الله تعالى .

٥ ــ التمسك بوحدانية الله ــ تعالى ــ بالرغم من تعدد صفاته .

وقد مر تصور التوحيد عند القوم بصياغات وأطوار أخرى ، حتى إنه صار عند معمر وأبى هاشم فكرة عقلية مجردة واعتباراً نظرياً بحتاً ، لا يمكن اعتماداً عليه أن يسند شىء ما إلى الذات (٦) ، فنحن لا نستطيع ــ كما يقول معمر ــ أن ننسب العلم إلى الله ــ تعالى ــ لأنه العلم عندئذ إما أن يكون شيئاً قد حل فى ذاته أو خارجها ، والاحتمال الأول يستلزم وحدة الذات والموضوع أو الفاعل والمفعول وهو باطل . والآخر يتضمن التعدد أو التكثر فى طبيعة الإله وهو مثل الأول باطل ومستحيل . وقد سلم المعتزليان أحمد (٧) وفضل من تلاميذ النظام ــ فيما ينقله ابن حزم والشهرستانى ــ بالاحتمال الثانى وقالا بالتعدد فى الصانع متمثلاً فى الله ــ تعالى ــ المبدأ الأزلى ، وفى كلمة الله ــ عيسى المسيح ــ المبدأ الحادث . أما الاحتمال الآخر لدى معمر فيما سبق فقد سلم به واستقصى ما فيه من إمكانيات صوفية الفرس المتأخرون ، كما سنرى فيما بعد . ومن الواضح إذن أن بعض العقلانيين ــ دون وعى فى غالب الظن ــ قد وصلوا إلى مشارف فكرة وحدة الوجود من حيث مهدوا لها الطريق على نحو ما ، ليس فقط بتصورهم الخاص لله

تعالى ، بل بجهودهم التى التقت مع جهود أصحاب الوحدة لتحويل القانون المطلق الذى يحكم فاعلية الوجود من مبدأ خارجى موضوعى صارم إلى حال أو شأن من شئون الذات الإلهية نفسها . غير أن أعظم إسهام لدعاة العقلانية فى المجال الميتافيزيقى البحت إنما هو شرحهم لطبيعة المادة الذى تبناه ــ فيما بعد ــ خصومهم الأشاعرة بعد أن عدلوه ليتوافق مع تصورهم لحقيقة الذات الإلهية وعلاقتها بالكون .

ب ــ وفى هذا الصدد كان الاهتمام الأساسى للنظّام أن يؤكد على الاتساق المنتظم للظواهر الطبيعية واستبعاد أى خلل أو تدخل خارجى فيه . وهذا الاهتمام نفسه ذو المنزع الطبيعى الواقعى هو الذى حدا بالجاحظ أيضاً إلى تعريف الإرادة الإلهية على نحو سلبى خالص(٨) . وبرغم أن المفكرين العقلانيين لم يقصدوا إلى هجر فكرة الإرادة الذاتية ، فإنهم سعوا للحصول على أساس أرسخ لاستقلال الظواهر الطبيعية القائمة بنفسها ، وقد وجدوا هذا الأساس فى المادة نفسها ، فقرر النظام التماسك المطلق للمادة وعدم قابليتها للتجزؤ ، وأنكر الفرق بين الجوهر والعرض(٩) . أما الوجود فاعتبره صفة يخلعها الله ــ تعالى ــ على ذرات مادية موجودة سلفاً لم تكن لتدرك أو يشعر بها أحد لولا هذه الصفة .

ويقول محمد بن عثمان أحد شيوخ المعتزلة ــ فيما يرويه ابن حزم (١٠) ــ بأن المعدوم (وهو الذرّة قبل أن تتمتع بوصف الوجود) شىء وهى فى حال العدم ، غير أنه لا يوصف فى هذه الحال بأنه متحرك ولا بأنه ساكن كما لا يوصف بأنه مخلوق . الجوهر إذن هو مجموعة صفات ، كاللون والمذاق والرائحة ، التى هى ــ فى حد ذاتها ــ ليست أكثر من مجرد إمكانيات مادية . والنفس هى أيضاً مادة من نوع ألطف ، وعمليات المعرفة هى حركات داخل العقل . فالخلق هو مجرد طفرة أى نقل تلك الإمكانيات المتميزة سلفاً من الإمكان فى عالم العدم إلى التحقق الواقعى فى عالم الوجود(١١) . وتشخص الشىء ، الذى هو عبارة عن « كون الشىء بحيث يدرك ويخبر عنه »(١٢) ليس شرطاً ضرورياً فى شيئيته ، ومجموع الأشياء التى نسميها « الكون » هى كائنات خارجية لا تتوقف على وجود النفس المدركة ، وبعبارة أخرى فإن المدركات الحسية أو موضوعات الحس يمكن أن يقال إنها توجد مستقلة سابقة على كل إدراك . والغرض من هذه التوقيتات الميتافيزيقية هو فى

الحقيقة عقدى (ثيولوجى) ، فالله — تعالى — فى نظر المفكر العقلى هو وحدة مطلقة لا يمكن أن تقبل أى تكثر أو تعدد بأى معنى من المعانى ومن ثم فإنها يمكن أن توجد دون وجود الكثرة الحسية أى دون وجود الكون .

خالقية الله — تعالى — إنما تنحصر — بناء على ذلك — فى نقل الشىء إلى عالم الوجود الخارجى بحيث يصير محسوساً ، أما خصائص الشىء فإنها تنبع من ماهيته الذاتية لا من تحققه الخارجى ، فالحجر حين يقذف به إلى أعلى يهبط بعد ذلك بحكم خصيصة ذاتية كامنة فيه (١٣) . والله — كما يقول العطار البصرى و بشر بن المعتمر — « لا يخلق اللون ولا الطول ولا العرض ولا المذاق ولا الرائحة ، فكل هذه الأمور هى آثار الأشياء نفسها » (١٤) . وحتى عدد الأشياء الموجودة فى الكون ليس معلوماً لله — تعالى — (١٥) وقد حاول بشر بن المعتمر أن يلقى مزيداً من الضوء على هذه الخصائص الذاتية للأشياء عن طريق فكرة « التولد » أو التفاعل والتأثر والتأثير المتبادل بين الأشياء نفسها (١٦) .

ومما سبق يتضح أن العقلانيين كانوا من الناحية الفلسفية ماديين بينما هم من الناحية الدينية (الثيولوجية) مؤلهة .

ولدى العقلانيين فإن الجوهر والذرة بمعنى واحد ؛ إذ الجوهر هو المتحيز أى الذى يشغل قدراً من الفراغ ، وهو بجانب تحيزه لابد أن يكون فى جهة من الجهات ، وله قوة ووجود فعلى ، ومجموع هذه الأمور يشكل ماهيته كحقيقة خارجية . وهو يشبه المربع فى شكله ، إذ لو كان مدوراً لكان اجتماع أكثر من جوهر واحد غير ممكن (١٧) . وهناك — على كل حال — تباين كبير فى الرأى بين أصحاب نظرية الجوهر الفرد فيما يتعلق بطبيعة الجوهر ، فبعضهم يرى أن الجواهر متشابهة تماماً ، بينما يرى أبو القاسم البلخى أنها تتشابه وتختلف فى الوقت نفسه ، فنحن حين نقول عن أمرين أنهما متشابهان لا نعنى بالضرورة أنهما متشابهان من جميع الوجوه وفى كافة الصفات . و يفارق البلخى النظام فى قوله بأن الجوهر الفرد لا يقبل التجزؤ ، و يرى أن الجوهر حادث وله بداية فهو ليس بأزلى ولكنه أبدى لا ينعدم ، وأن صفة البقاء (وهو الاستمرار فى المستقبل بلا نهاية) لا تحتاج فى نظره إلى صفة اخرى جديدة تقوم بالشىء الباقى غير صفة الوجود ، وأن استمرار الوجود ليس صفة ذاتية

إيجابية تضاف إلى الشيء بأي حال من الأحوال ، فالخلق الإلهى يعطى الجوهر الفرد وجوده الفعلي واستمراره فى الوجود فى الوقت نفسه .

غير أن البلخي يعترف بأن بعض الجواهر الفردة ربما لم تخلق لكى تستمر فى الوجود . وهو ينكر أيضاً وجود أى فراغ فيما بين الجواهر المجتمعة و يرى ـــ خلافاً لغيره من شيوخ المعتزلة ـــ أن ماهية الجوهر لا تبقى ماهية له فى حال عدمه ، ولو قلنا ببقائها حال العدم لانتهى ذلك إلى تناقض واضطراب فى المصطلح ، فالقول بأن الماهية (التى هى ماهية بسبب تمتعها بصفة الوجود) يمكن أن تبقى ماهية فى حال العدم هو قول بأن الموجود يمكن أن يبقى موجوداً حال عدمه .

ومن البين أن أبا القاسم هنا يقترب من نظرية المعرفة الأشعرية التى سددت ضربة قاسية إلى النظرية المادية لدى العقلانيين .



ثانياً ــ الحركات الفكرية المصاحبة للمذهب العقلانى المادى

من الطبيعى فى مثل هذا العصر الزاخر بالنشاط الفكرى أن نجد أنه جنباً إلى جنب مع تطور المذهب الاعتزالى ونضوجه قامت اتجاهات فكرية عديدة أخرى بالتعبير عن نفسها فى الأوساط الفلسفية والدينية الإسلامية ، وسنتعرض هنا لها بإيجاز :

١ ــ الاتجاه الشكى (اللا أدرية) :

كان هذا الاتجاه نحو التشكك وافتقاد اليقين هو النتيجة الطبيعية للمنهج الجدلى العقلانى الخالص ، فرجال من أمثال الجاحظ وابن الأشرس ــ وهم من رجال المعسكر العقلانى ظاهراً ــ كانوا فى الواقع شكيين . فالموقف الأساسى للجاحظ ، الذى ينزع نحو نوع من الواقعية الطبيعية المعترفة بالألوهية (١٨) هو أليق برجل مثقف فى ذلك العصر منه بمتكلم رسمى متخصص ، وفى فكره نلحظ بوضوح رد فعل عازف عن التدقيقات الكلامية المتكلفة لأسلافه من المعتزلة ، ورغبة فى توسيع آفاق الكلام ليشمل اهتمامات العوام من غير المتخصصين الذين لا يمكنهم تركيز الفكر فى أصول الاعتقاد .

٢ ــ التصوف :

كان هذا الاتجاه نشداناً لمصدر أرقى من مصادر المعرفة ، وضع ذو النون أصوله الأولى كنظام فكرى متميز ، ثم أخذ بعد ذلك يزداد عمقاً ومناوأة لذلك النظام المدرسى التقليدى ذى الطابع العقلانى الجاف الذى شاع فى أوساط الأشاعرة . وسوف ننظر فى أمر هذه الحركة المثيرة فى الفصل التالى إن شاء الله .

٣ ـ إحياء مذهب التعليم الإسماعيلى :

وهى حركة فارسية بوجه خاص حاولت أن تحقق نوعاً من المصالحة مع الفكر المتحرر بدلاً من معاداته أو تجاهله . و بالرغم مما قد يبدو من أن هذه الحركة لا علاقة لها بالجدليات الكلامية لذلك العصر فإن علاقتها بالفكر الفلسفى الحر وثيقة وأساسية . و يشى التشابه فى المنهج بين كل من الدعاة الإسماعيليين وأنصار تلك الجماعة المعروفة بإخوان الصفا بنوع من العلاقة السرية بين المؤسستين . وأياً ما كان الباعث وراء قيام هذه الحركة فينبغى ألا يغيب عن نظر المؤرخ أهميتها كظاهرة فكرية . على أن كثرة الآراء الدينية والفلسفية ــ وهو نتيجة ضرورية للفكر النظرى ــ كان حرياً أن يستثير القوى المضادة لهذا التعدد الخطير أو الضار إذا ما استخدمنا اللغة الدينية لهذه القوى .

وفى تاريخ الفكر الأوربى مثلاً نجد « فيخته » فى القرن الثامن عشر الميلادى يبدأ بحثه المتشكك عن حقيقة المادة ثم يجد ملجأه الأخير فى وحدة الوجود « وشلايرماخر» يتشبث بالإيمان كمضاد للعقل و« جاكوبى » يوجه الأنظار إلى مصدر للمعرفة أرقى من العقل ، بينما نجد « أوجست كونت » يعرض تماماً عن كافة البحوث الميتافيزيقية و يقصر المعرفة على تلك التى تكتسب عن طريق الإدراك الحسى . أما « دى ماستر» و« شليجل » فإنهما خلافاً لهؤلاء جميعاً يجدان الملجأ الأخير فى القبول بسلطة أو حجية البابا المعصوم عن كل خطأ . ودعاة مذهب الإمامة الإسماعيليون كانوا يفكرون بالأسلوب نفسه الذى فكر به « ديماستر» و« شليجل » ، غير أنه مما يثير فضول الباحث أن الإسماعيلية الذين اتخذوا سلطة الإمام المعصوم مذهباً وأساساً لمؤسسة الدعوة سمحوا لكافة ألوان الفكر أن تمارس نشاطها الحر.

وهكذا كانت الحركة الإسماعيلية واحدة من سلسلة المعارك المتصلة (١٩) التى شنها الفارسى المستقل الفكر ضد القيم الدينية والسياسية الإسلامية ، وقد اكتسبت الفرقة الإسماعيلية ، التى بدأت فى الأصل شعبة من المذهب الشيعى ، صبغة عالمية بجهود « عبد الله بن ميمون القداح » الجد الأعلى للخلفاء الفاطميين فى مصر ، الذى مات فى التاريخ الذى ولد فيه الأشعرى ، المعارض الأكبر للفكر

المتحرر. لقد استطاع هذا الرجل العجيب بخياله الطلق أن يضع برنامجاً واسعاً حرك فى نطاقه عدداً لا يحصى من الخيوط المختلفة الألوان، لينتهى إلى تدبير ماكر صيغ بمهارة فائقة، يستهوى العقلية الفارسية بطابعه السرى وفلسفته الفيثاغورية الباطنية الغامضة. وقد حاول الرجل تماماً مثل جماعة إخوان الصفا، أن يلفق — تحت الغطاء الدينى لمذهب الإمامة التعليمى — من كافة الأفكار السائدة فى عصره، كالفلسفة الإغريقية، والمسيحية، والمذهب العقلى، والتصوف والمانوية، والهرطقات الفارسية، وفوق هذا كله فكرة التناسخ — أن يلفق الأطروحة الإسماعيلية الكلية العسيرة الإدراك، بعد أن أسهمت هذه الأفكار بدور فى بنائها، والتى تكشف عن جوانبها المختلفة تدريجياً للمبتدئين بواسطة الإمام الذى هو المظهر الأزلى للعقل الكلى طبقاً للتطور الفكرى للعصر الذى يتجلى فيه.

لقد تحسبت الحركة الإسماعيلية، التى تدعى حرية الفكر، لتهافت هذه البنية الفكرية الفضفاضة، المتفتحة للإضافات على مر العصور، فحاولت أن ترسى أطروحتها على أساس ثابت، فوجهها قدر ساخر عجيب لكى تجد هذا الأساس فى فكرة تتنافر مع كيانها كله وهى فكرة التعليم أو أساس السلطة العقيم. فتبنت هذه الفكرة اللقيطة التى أعانتها على أن تؤكد ذاتها وتدعم وجودها فى العصور المختلفة لكنها سمحت لنفسها أن تتمثل كل ما يتيسر لها من معارف الماضى والحاضر والمستقبل.

هذا وقد ضلل الترابط المؤسف بين هذه الحركة و بين التطورات السياسية بعض الباحثين، فلم يرفيها بعضهم — كالأستاذ ماكدونالد مثلاً — شيئاً أكثر من مؤامرة تهدف لاستئصال سلطة العرب من إيران، ورموا منظمة الدعوة الإسماعيلية التى ضمت بين أتباعها طائفة من أحسن العقول وأخلص القلوب بأنها مجرد طغمة من المتآمرين السفاحين المترصدين لضحاياهم، المتعطشين لإراقة الدماء، لذا ينبغى ألا ننسى حين نحكم على هؤلاء الناس الاضطهادات البربرية التى وقعت عليهم ودفعتهم إلى أن يردوا على تصرفات التعصب الدموى بمثلها. فالاغتيالات من أجل بواعث دينية لم تكن أمراً ممجوجاً بل ربما عدت مشروعة لدى الساميين بوجه عام. بل إن بابا روما استطاع بعد ذلك بوقت طويل، أعنى النصف الثانى من القرن السادس عشر، أن يصدر موافقته على مذبحة مروعة كتلك التى كانت

فى سانت بارتلميو. إن شجب الاغتيال ــ ولو بدوافع الحماسة الدينية ــ واعتباره جريمة إنما هو فكرة حديثة وليس من العدالة أن نحكم على الأجيال السابقة بمقاييسنا المعاصرة للصواب والخطأ .

إن حركة دينية كبيرة استطاعت منذ بدء تأسيسها أن تهز أركان امبراطورية ضخمة ، وأن تجتاز بنجاح عديداً من محن المآزق الخلقية ، والافتراء والتشهير والاضطهاد والتعذيب ، وصمدت عدة قرون كحامية للعلم والفلسفة ــ لا يمكن أن تقوم على مثل هذا الأساس الواهى الذى يقترحه هؤلاء الباحثون الذين ينظرون إليها باعتبارها مجرد حركة سياسية عابرة ذات صبغة محلية . على أن المذهب الإسماعيلى ــ بالرغم من أنه كاد يفقد حيويته الأصلية ــ ما يزال يتحكم فى المثل الخلقية لعدد غير قليل من الناس فى الهند وفارس وآسيا الوسطى وسوريا وبعض الأقطار الإفريقية . كما أن آخر مظاهر الفكر الفلسفى الإيرانى ــ وهو البابية ــ هو إسماعيلى فى خصائصه إلى حد كبير.

فإذا عدنا لمعالجة فلسفة الفرقة مرة أخرى ، فإنا نجد القوم قد استعاروا من متأخرى العقليين تصورهم التنزيهى للألوهية ، فالله ــ تعالى ــ أو المبدأ الأصلى للوجود ــ فيما يقررون ــ منزه عن كل صفة ، وحقيقته لا تسمح بإسناد شىء إليه . فعندما نسند صفة القدرة إليه ــ تعالى ــ فنحن نعنى أنه ــ سبحانه ــ مانح القدرة ، وعندما نسند إليه ــ تعالى ــ صفة الخلود أو الأزلية والأبدية فنحن نقصد بذلك خلود ذلك الذى يسميه القرآن « الأمر » أو « كلمة الله » فى مقابل « الخلق » أو « خلق الله » الذى هو حادث . وفى ذاته ــ سبحانه ــ تذوب كل التناقضات ، وعنه تصدر كل الأضداد ، وبذا يعتقدون أنهم قد حلوا تلك المعضلة التى شغلت عقل زرادشت وأتباعه .

ولكى نجد إجابة للسؤال : ما الكثرة ؟ يحيلنا الإسماعيلية إلى ما يعتبرونه قاعدة ميتافيزيقية مقررة ، أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ولكن الصادر لا يختلف تماماً عمن صدر عنه ، إنه فى الحقيقة هو نفس المصدر بعد تحوله على نحو ما . فالوحدة الأولى ، إذن ، تحولت إلى « العقل الأول » أو « العقل الكلى » وبواسطة هذا التحول نفسه أوجدت « النفس الكلية » التى شعرت ، بسبب اندفاعها الجبرى بحكم طبيعتها الذاتية لتتوحد مع مصدرها الأصلى ــ شعرت

بضرورة الحركة و بالتالى بجسم يملك القدرة على الحركة . ولكى تحقق « النفس » هذه الغاية خلقت الأفلاك السماو ية تتحرك حركة دائر ية طبقاً لنزوعها للسعى نحو مصدرها . ثم خلقت العناصر التى اختلطت فيما بينها لتشكل العالم المحسوس أو مجال التكثر الذى تمر النفس من خلاله وتعمل على تجاوزه سعياً نحو العودة إلى مصدرها الأول أى « العقل الكلى » . أما النفس الجزئية أو كل النفس من نفوس الأشخاص فهى العالم الأصغر ، أو خلاصة الكون كله التى توجد فقط لكسب المعرفة المتطورة .

و يتجلى « العقل الكلى » أو يتمثل و يتجسد من وقت لآخر فى شخص « الإمام » الذى يمد « النفس » بالنور والمعرفة بحسب رتبتها فى الفهم والخبرة ، و يقودها رو يداً رو يداً خلال عالم الكثرة كى تلتحق بعالم الوحدة الأزلية . وعندما تصل « النفس الكلية » إلى غايتها ، أو بالأحرى تعود إلى وجودها الحقيقى ، فإن عملية الانحلال والفناء للعالم المادى لابد أن تتم ، وتتناثر الذرات المكونة لهذا العالم ، فتعود ذرات الخير إلى الحق سبحانه الذى يرمز للوحدة ، وذرات الشر ترجع إلى اللا حقيقى — إبليس — الذى يرمز إلى الاختلاف .

تلك هى باختصار شديد الفلسفة الإسماعيلية ، مزيجاً — كما يلاحظ ذلك الشهرستانى (٢٠) — من العقائد المانو ية والأفكار الفلسفية التى حاولوا عن طر يق الإ ثارة المتوالية للأفكار اللا أدر ية الغافية أن يسقوها للمبتدئين فى جرعات محسوبة — إن جاز هذا التعبير — كى يصلوا بهم إلى مرحلة التحرر الروحى حيث تسقط الطقوس المفروضة ، وتظهر المعتقدات الدينية الرسمية على حقيقتها مجرد نسق نافع من الترهات والأباطيل .

لقد كان المذهب الإسماعيلى أول محاولة لمزج الفلسفة السائدة حين ظهوره بالتصور الإيرانى الأصلى للكون ، ولإعادة صياغة الإسلام فى إطار هذا المركب الفكرى المعقد ، عن طر يق التأو يل المجازى الباطنى للقرآن ، ذلك التأو يل الذى استخدمه الصوفية فيا بعد . وعندهم أن « أهرمان » إله الشر الزرادشتى ليس مجرد خالق مؤذ للأشياء الشر يرة ، بل هو مبدأ يقتحم الوحدة الأزلية ثم يجزئها إلى الاختلاف والتنوع المحسوس . وهكذا أخضعت الفكرة الزرادشتية الأصلية بضرورة افتراض أصل أو مبدأ ما يقضى بوجود ضرب من الاختلاف والتنوع فى

الطبيعة الأصلية النهائية للوجود كي يسمح ذلك الفرض بتفسير التنوع المشهود فى التجربة الواقعية ــ أخضعت هذه الفكرة لمزيد من التعديلات على يد الإسماعيلية ــ وحتى ظهور فرقة « الحروفية » فى القرن الرابع عشر (وهى شعبة من الإسماعيلية) . كما أنها مست الفكر الصوفى المعاصر حينذاك من ناحية ، والتثليث المسيحى من ناحية أخرى .

فيتمسك الحروفيون بأن « الباء » تعنى كلمة الله القديمة التى ــ وإن كانت هى غير مخلوقة ــ تنشىء خلقاً جديداً بتحقق الكلمة فى الخارج . « لكن معرفة حقيقة الإله مستحيلة بالنسبة « للكلمة » لأن الذات الإلهية تتعالى على الإدراك الحسى » ([٢١]) ومن ثم صارت الكلمة لحماً ودماً فى رحم مريم ([٢٢]) كمظهر لتجلى الأب . والكون كله هو التجلى لكلمة الله التى من خلالها يكون الفيض والصدق ([٢٣]) . فكل صدى يتردد فى هذا الكون هو فى الله ــ تعالى ــ وكل ذرة تسبِّح وتغنى أغنية الخلود ([٢٤]) . الكل حى وهؤلاء الذين يسعون لاكتشاف الحقيقة النهائية للأشياء عليهم أن يطلبوا المسمى من خلال الاسم ([٢٥]) الذى يمكن أن يخفى أو يكشف عن موضوعه بطريقه مفاجئة .

٣ ــ الأشعرية أو رد الفعل ضد العقلانية :

استمرت العقلانية أو الاعتزال مزدهرة فى المراكز العلمية للعالم الإسلامى برعاية من خلفاء بنى العباس حتى منتصف القرن التاسع الميلادى ، حيث ظهر رد فعل محافظ قوى يتصدى لها بقيادة إمام جم النشاط والحيوية هو أبو الحسن الأشعرى (المولود سنة ٨٢٣م) الذى درس على شيوخ المعتزلة وحدهم ، ثم انطلق يهدم الصرح الذى شادوا بنفس المناهج والدعائم التى قام عليها . فتتلمذ على الجبائى شيخ المدرسة الاعتزالية الجديدة بالبصرة ، ودخل مع شيخه فى مجادلات عديدة أنهت علاقتها الحميمة ([٢٦]) ، وانتهت به إلى ترك « الاعتزال » نهائياً .

يقول الأستاذ سبيتا : « إن الحقيقة التى تتمثل فى كون الأشعرى ابناً وفياً لعصره وللتيارات المتعاقبة التى عايشها بعمق جعلت منه من ناحية معينة شخصية هامة بالنسبة لنا ؛ ففى شخصيته ــ كسائر الحالات المماثلة ــ تنعكس بوضوح

كافة الاتجاهات فى تلك الفترة الهامة من الناحيتين الدينية والسياسية . ونحن لا نكاد نجد أنفسنا فى موقف يتيح لنا أن نقدر قوة العقيدة السنية المحافظة أو الفكر الاعتزالى العقلى ، فالأسلوب الطفولى غير المقنع فى جانب ، والأسلوب المفتقر إلى النضج والاكتمال فى الجانب الآخر ، كما هو الحال عندما نقرأ لهذا الرجل الذى نشأ محافظاً ثم صار معتزلياً فى شبابه . . »(٢٧) . لقد مال الفكر الاعتزالى — كما نجد ذلك فى الجاحظ على سبيل المثال — إلى أن يتحرر من القيود ، وانتهى ، فى بعض الأحيان ، إلى نزعة فكرية سلبية خالصة .

لم تكن الحركة التى أسسها الأشعرى مجرد محاولة لتطهير الإسلام من كل الشوائب الغريبة التى تسربت إليه فحسب ، بل كانت أيضاً لتحقيق التواؤم والائتلاف بين الوجدان الإسلامى والفكر الدينى السائد بين المسلمين . كان الاعتزال محاولة لقياس الحقيقة بمقاييس العقل وحده ، وتضمن القول بالتطابق بين المجالين الدينى والفلسفى ، وسعى دائماً للتعبير عن الحقائق الدينية فى صيغة مصطلحات وتصورات فكرية خالصة ، وتجاهل حقائق الطبيعة الإنسانية ، وجنح إلى تفتيت وحدة الأمة الإسلامية ، ومن هنا كان رد الفعل الأشعرى .

لم يكن رد الفعل الأصولى الذى قاده الأشعرى — فى واقع الأمر — شيئاً أكثر من تحويل الطريقة الجدلية الاعتزالية إلى دفاع عن حجية الوحى الإلهى . وخلافاً لما ذهب إليه العقلانيون تمسك الأشاعرة بإثبات الصفات الإلهية ، وفى قضية حرية الإرادة ارتضوا طريقاً بين القدرية الأولى المتطرفة إلى الجبرية والعقلانيين المسرفين فى التحرر من ربقة القدر ، فقالوا بأن الاستطاعة أو القدرة على الاختيار وكذا سائر الأفعال الإنسانية هى مخلوقة لله — تعالى — وأن الإنسان قد أعطى القدرة على اكتساب أنواع الفعل المختلفة(٢٨) غير أن فخر الدين الرازى ، الذى عارضه كل من نصير الدين الطوسى وقطب الدين الرازى فى هجومه العنيف على الفلسفة ، أعرض عن فكرة الكسب هذه وتبنى بصراحة — فى تفسيره المعروف للقرآن الكريم — مذهب الاضطرار أو الجبرية بينما عادت الماتريدية — وهى مدرسة كلامية أخرى معارضة للاعتزال ، أسسها أبو منصور الماتريدى أحد أبناء ماتريد من قرى سمرقند — إلى الموقف الاعتزالى القديم ، وقالوا خلافاً للأشاعرة —

بأن للإنسان قدرة مستقلة على أفعاله ، وأن هذه القدرة تؤثر تأثيراً حقيقياً فى إحداث أفعاله .

كانت دوافع الأشعرى عقائدية تماماً ، غير أنه لم يكن من الممكن التوفيق بين العقل والنقل فى هذه المسألة دون النظر فى الطبيعة النهائية للواقع المادى ، ولذا استخدم الباقلانى(٢٩) فى بحثه الكلامى قضايا ميتافيزيقية بحت (هى أن الجوهر جزء لا يتجزأ ، وأن العرض لا يقوم بالعرض وأن الخلاء ممكن) وأرسى بذلك للمذهب الأشعرى أساساً ميتافيزيقياً من أهم أغراضنا هنا أن نكشف عنه . ولتحقيق هذا الغرض فسوف لا نقف عند دفاع الأشاعرة عن بعض المعتقدات السلفية كرؤية الله تعالى فى الآخرة وكون القرآن غير مخلوق ونحوها ، بل سنحرص على استخلاص عناصر الفكر الميتافيزيقى من جدلياتهم الكلامية . وقد وجد القوم أنه لا مناص لهم ـــ كى يواجهوا الفلاسفة والعقلانيين بأسلحة مماثلة ـــ من أن يفلسفوا مذهبهم ، ومن ثم فقد كان من الضرورى ـــ سواء أرادوا ذلك أو لم يريدوه ـــ أن يبنوا نظرية معرفة خاصة بهم .

الله ـــ تعالى ـــ فى المذهب الأشعرى هو ذات أزلية واجبة الوجود لا تخلو عن صفاتها الذاتية أزلاً وأبداً(٣٠) ولا فرق فى الذات بين الوجود والماهية . وقد استخدموا ـــ بالإضافة إلى دليل حدوث الحركة ـــ الأدلة التالية لإثبات واجب الوجود .

أ ـــ كل الأجسام ـــ فيما يقول القوم ـــ متشابهة فيما يتعلق بوجودها الخارجى كأجسام ، ولكنها ـــ برغم هذه الوحدة فى أصل الوجود ـــ تتفاوت فى صفاتها بل قد تختلف وتتناقض ، مما يدفعنا إلى القول بأن هناك سبباً نهائياً لتعليل أو تبرير هذا الاختلاف فى الصفات الواقعية .

ب ـــ كل موجود حادث يحتاج محدثاً يمنحه الوجود ، والعالم حادث ، فلابد له من محدث ، وهذا المحدث هو الله ـــ تعالى ـــ فأما المقدمة المتضمنة لحدوث العالم فيستدلون عليها كما يلى :

« العالم إما جوهر وإما عرض ، وحدوث الأعراض ظاهر ، ولما

كانت الجواهر لا تخلو عن الأعراض فهى أيضاً حادثة لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مثلها ، فحدوث الأعراض يستلزم حدوث الجواهر، إذ لو قلنا بقدم الجواهر، ووجودها ملازم لوجود الأعراض ، للزم قدم الأعراض ، وهو خلاف الدليل » .

ـيمة هذا الدليل تتبدى عندما نتفهم نظرية المعرفة الأشعرية،وفى هذا الصدد يتساءل الأشاعرة ما حقيقة الشيء ؟ ثم يجيبون من خلال دراسة نقدية لنظرية المقولات الأرسطية بأن الأشياء أو الأجسام ليست لها خصائص ذاتية تنبع من طبيعتها (٣١) ، وهم لا يفرقون بين أية صفات أولية للأشياء وأخرى ثانوية ، إنهم يردونها جميعاً إلى مجرد نسب اعتبارية . وهم يرون أيضاً أن الصفات هى مجرد أعراض ولكن لا يخلو منها الجوهر، وهم يستخدمون كلمة الجوهر، أو الجوهر الفرد ، بدون مدلول واضح متحقق فى الخارج . غير أن بحثهم كان مدفوعاً برغبة متحيزة فى الدفاع عن فكرة الخلق الإلٰهى بحيث صار العالم مجرد معرض لمجموعة من الخبرات الذاتية والاعتبارات التى لا يوجد تأويلها الحقيقى فى نظرهم — كما هو الحال عند باركلى — إلا فى الإرادة الإلٰهية . وإذا كان كانط قد وقف عند فكرة « الشىء فى ظاهره » فى تصوره لطبيعة المعرفة الإنسانية كحاصل نهائى لا كعملية ، فإن الأشاعرة حاولوا التوغل إلى أبعاد أعمق ، وذهبوا — بعكس ما انتهت إليه الواقعية اللاأدرية المعاصرة — إلى أن ما يزعم أنه جوهر مستقر فى ذات الشيء إنما يوجد بالنسبة إلى الذات العارفة فحسب .

ومن ثم فإن مذهبهم الذرى أو مقالتهم فى الجوهر الفرد تقترب من مذهب لوتس (٣٢) الذى انتهى فقط إلى ضرب من المثالية بالرغم من رغبته فى الحفاظ على موضوعات الواقع الخارجى ، لكنهم لم يذهبوا — مثل لوتس — إلى أن تلك الجواهر هى النشاط الباطنى للموجود الأزلى المطلق . لقد كانت العناية بالحفاظ على التوحيد النقى أشد لديهم من أى شيء آخر. والنتيجة الضرورية لتحليلهم لطبيعة المادة هى مثالية تامة كمثالية باركلى . لكن لعل مثاليتهم التلقائية مقرونة بقوة التقاليد لدى الآخذين بنظرية الجوهر حملتهم على استخدام لفظ الجوهر فى محاولة لإضفاء لون واقعى إلى حد ما على موقفهم المثالى . ودفعتهم اهتماماتهم

كمتكلمين ـــ يدافعون عن عقيدة محددة ـــ إلى الاحتفاظ بموقف نقدى تجاه الفلسفة الخالصة ، ذلك الموقف الذى عاون هؤلاء المتفلسفة غير الموالين تماماً للفلسفة ، على أن يبنو ميتافيز يقاهم الخاصة بهم .

على أن أكثر جوانب الميتافيز يقيا الأشعر ية أهمية وعمقاً فى مغزاه الفلسفى إنما يتمثل فى موقفهم من قانون السببية (٣٣) ، فإنهم كما تجاهلوا كل مبادىء علم البصر يات (٣٤) كى يثبتوا خلافاً للمعتزلة ـــ العقلانيين ـــ أن الله ـــ تعالى ـــ يمكن أن يرى بالرغم من تنزهه فى وجوده عن الامتداد اتخذوا موقفاً مشابهاً كى يثبتوا إمكانية المعجزات فأنكرو فكرة السببية تماماً . لقد اعتقد المتكلمون المحافظون بإمكانية المعجزات و بصحة قانون السببية الشامل فى الوقت نفسه ، لكنهم قالوا بأن الله ـــ تعالى ـــ عندما يظهر المعجزة يوقف مؤقتاً فاعلية هذا القانون . غير أن الأشاعرة لتسليمهم بالفكرة القائلة بأن السبب والنتيجة لابد أن يكونا متشابهين لم يستطيعوا المشاركة فى وجهة النظر الآنفة الذكر ، وقالوا بأن فكرة التأثير أو القدرة الذاتية للمخلوقات غير صحيحة ، وأنا لا نعرف شيئاً من نظام العالم أكثر من انطباعات عابرة سطحية لتتابع الظواهر التى تحكمها الإرادة الإلهية وحدها .

والواقع أن أى عرض للمذهب الأشعرى يبقى ناقصاً ما لم يتضمن دور الغزالى (المتوفى عام ١١١١م) الذى سيظل ينظر إليه دوماً ـــ رغم حملات الكثير من السلفيين ـــ باعتباره واحداً من أعظم الشخصيات فى تار يخ الإسلام . إن الموقف الشكى لهذه العقلية المقتدرة قد سبق ديكارت (٣٥) فى اقتراح أسلوبه فى الشك المنهجى ، « وقطع بسنان جدله المرهف ـــ قبل مجىء هيوم بسبعمائة عام ـــ وثاق السببية » (٣٦) ، لقد كان أول من كتب نقضاً منهجياً شاملاً للفلسفة ، فقضى بذلك تماماً على الرهبة التى غلبت على العقلية الفكر ية المحافظة إزاءها . و بتأثيره قبل أى عامل آخر بدأ الناس يدرسون العقيدة الدينية والفكر الفلسفى معاً ، مما أدى إلى نشوء نظام تعليمى جديد أنتج فيما بعد رجالاً مثل الرازى والشهرستانى والسهروردى الإشراقى .

والفقرة التالية تلمح إلى وجهته الفكر ية : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى ور يعان عمرى ، غر يزة وفطرة من الله

وضعتنا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرتْ علىّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسنّ الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الإسلام .. فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف معه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ..... فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكبر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا .. »(٣٧) .

وقد عمل على أن يفحص صنوف المدعين للمعرفة اليقينية ليجدها فى النهاية لدى الصوفية .

وبحكم مقالتهم هذه فى طبيعة الجوهر فإن الأشاعرة ، أو هؤلاء الموحدين المتشددين ، إن جاز هذا الوصف ، لم يستطيعوا أن يفحصوا بطريقة سليمة طبيعة النفس الإنسانية ، ولعل الغزالى هو الوحيد من بينهم الذى تناول هذه المشكلة على نحو جاد . ومن الصعب حتى الوقت الحاضر تحديد رأيه فى حقيقة الذات الإلٰهية بدقة تامة ، وعنده ــ كما هو الحال عند بورجر وسلوجر فى ألمانيا ــ فإن وحدة الوجود الصوفية والعقيدة الأشعرية عن الشخصية أو الهوية الذاتية تبدوان متسقتين ، وهذا التوفيق يجعل من الصعب على الباحث أن يقرر ما إذا كان الغزالى نفسه أحد القائلين بوحدة الوجود المعروفة أو بوحدة شخصانية كتلك التى قال بها فيما بعد لوتس . والنفس عند الغزالى تدرك الأشياء ، غير أن الإدراك الحسى صفة ، من الصفات التى لابد أن تقوم بجوهر أو ماهية بريئة تماماً من الخصائص الجسمانية المادية . وهو يشرح فى كتابه « المضنون به على غير أهله »(٣٨) سر امتناع النبى ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن كشف سر الروح ، أو حقيقة النفس بعبارة أخرى ، بأنه يوجد فريقان من الناس كما يقول : الأول هم العوام ، والآخر المحققون ؛ فالعوام الذين يتوهمون أن المادية شرط الوجود لا يسعهم تخيل وجود جوهر غير مادى .

والآخرون من المحققين مهيئون ــ بحكم منطقهم ــ أن ينزعوا إلى تصور للنفس يلغى كل الفروق بين الله ــ تعالى ــ والنفس الفردية . ومن ثم يعمد الغزالى ــ الذى لا يخفى عليه ما يمكن أن يقود إليه مثل هذا البحث من الانحراف فى تيار وحدة الوجود ــ إلى الصمت عن بيان طبيعة النفس مؤثراً ما آثره النبى صلى الله عليه وسلم .

والغزالى يعد فى الأشاعرة بوجه عام ، ولو أردنا الدقة فهو ليس أشعرياً تماماً ، برغم أنه يعترف بأن أسلوب الأشاعرة الفكرى هو أنسب شىء بالنسبة إلى الجمهور ، فهو يعتقد ــ كما يقول الشبلى ــ أن سر الإيمان لا يمكن البوح به ، ولذا فقد شجع على تعليم المذهب الأشعرى ونشره ، وحرص على أن يستوثق من اقتناع تلاميذه المباشرين بعدم نشر نتائج فكره الخاص . وهذا الموقف من المذهب الأشعرى مع حرصه المستمر على استخدام اللغة الفلسفية كان لابد أن يثير الشكوك حول موقفه الحقيقى ، مما دفع ابن الجوزى والقاضى عياض وغيرهم من كبار رجال المدرسة السلفية المحافظة إلى الإنكار عليه باعتباره أحد « المنحرفين » ، حتى لقد ذهب القاضى عياض إلى حد الحكم بإحراق كتبه الكلامية والفلسفية الموجودة بالأندلس .

لعله قد تبين إذن أنه إذا كان الجدل الكلامى للعقلانيين قد أسفر عن تحطيم الذات الإلٰهية ونزل بها عن مرتبة الذات المقدسة إلى مجرد مفهوم كلى غير محدد ، فإن الحركة المضادة لهم وإن كانت قد حافظت على عقيدة الإيمان بالذات الإلٰهية المقدسة قد حطمت الواقعية الخارجية للطبيعة ، إذ برغم نظرية النظام (٣٩) الخاصة فى استقلالية الذرات فإن للذرة أو الجوهر الفرد لدى العقلانيين وجوداً خارجياً مستقلاً ، بينما يعتبر جوهر الأشاعرة مجرد لحظات أو نبضات متجددة ومتلاحقة للإرادة الإلٰهية نفسها ، فأحد الموقفين إذ يحافظ على استقلالية الطبيعة يكاد يلغى حقيقة الذات الإلٰهية المتعارف عليها فى البحوث العقائدية ، والآخر يضحى بالطبيعة ليصون عقيدة الذات كما يفهمها المتكلمون المحافظون . ولعل الصوفى المنتشى بخمر العرفان والمتجافى عن مجادلات العصر الكلامية يحافظ على كلا جانبى الوجود ، و يعطيهما جميعا مغزى روحياً إذ ينظر إلى الكون كله باعتباره تجلياً للذات الإلهية ، وتلك فكرة تجمع بين الطرفين المتقابلين لأسلافه المتكلمين ، وإن

كانت تنطلق من منظور أرفع من كلتا النظر يتين السابقتين . إن العقلانية العرجاء ـــ كما يصفها الصوفي ـــ قد قالت كلمتها الأخيرة من خلال الغزالي الشاك الذى لم تجد روحه القلقة ـــ بعد حيرته وتساؤلا ته الطو يلة اليائسة فى صحراء العقلانية القاحلة الخاو ية ـــ موئلها الأخير إلا فى قرار الأعماق الهادئة للوجدان الإنساني ، فمنهجه الشكي كان موجهاً بصفة خاصة للبرهنة على ضرورة الحصول على مصدر أعلى للمعرفة الإنسانية ، وليس لمجرد الدفاع عن المعتقدات الكلامية الإسلامية ، ومن ثم حق النصر الهادىء للتصوف على كافة الاتجاهات الفكر ية الأخرى للعصر .

و يتمثل الإسهام الحقيقي للغزالى فى الفكر الفلسفى الايرانى فى كتابه « مشكاة الأنوار » الذى يستهله بالآية القرآنية : « الله نور السموات والأرض » ثم يعود ـــ فى شرحها ـــ إلى الفكرة الإيرانية القديمة التى ستجد بعده بقليل داعيتها البارز فى السهروردى الإشراقى ؛ فالنور ـــ كما يشرح الغزالى فى الكتاب المذكور ـــ هو الوجود الحقيقي ، والظلمة الحقيقية هى العدم ، لكن حقيقة النور هى التجلى ، إنه يظهر التجلى الذى هو نسبة إلى الذات (٤٠) ، والعالم خلق من الظلمة التى أفاض الله عليها من نوره (٤١) ، وجعل أجزاءه متفاوتة فى الظهور والخفاء بحسب نصيب كل منها من النور ، وكما تتفاوت الأجسام فى كون بعضها قاتمة خفية ، و بعضها نيرة مستضيئة ، و بعضها نيرة ومنيرة للغير ، فكذلك يختلف أشخاص البشر بعضهم عن بعض ، وهناك البعض الذين يتمتعون بالقدرة على تنوير غيرهم من البشر وإضاءة كيانهم ، ولهذا سمي النبى ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ فى القرآن « بالسراج المنير » .

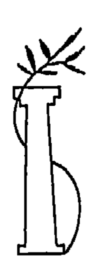
عيون الأجسام تستطيع أن تدرك التجليات الخارجية الظاهرة للأول ـــ سبحانه ـــ الذى هو النور الحقيقي ، غير أن هناك عينا داخلية باطنة فى قلب المرء تستطيع ـــ خلافاً لعين الجسم ـــ أن ترى نفسها كما ترى الأشياء الأخرى . وهذه العين تصل إلى ما وراء المحدود ، وتخترق حجاب التجليات . وهذه هى البذور التى ازدهرت وأثمرت فى فكر السهروردى الذى عرف بـ « حكمة الإشراق » أو « فلسفة الأنوار » .

تلك هى الفلسفة الأشعر ية التى كان من أعظم نتائجها أن حدّت من نمو

الفكر العقلاني الحر وانتشاره بما يتضمنه من نزعة إلى التهوين من تضامن الأمة الإسلامية ووحدتها . وعلى أية حال فنحن فى هذا البحث أكثر اعتناء بالنتائج الفكرية الخالصة للمذهب الأشعرى ، وأهمها اثنتان :

١ ــ أنه أدى إلى ظهور نقد مستقل للفلسفة الإغريقية ، كما سنرى بعد قليل .

٢ ــ عند مطلع القرن العاشر الميلادى حين استطاعت الأشعرية القضاء على حصون العقلانية إلى حد كبير ، فإنا نجد اتجاهاً نحو ما يمكن أن نسميه « الوضعية الإيرانية » حين ظهر كل من البيرونى (٤٢) (ت ١٠٨٤ م) وابن الهيثم (٤٣) (ت ١٠٣٨ م) اللذين استشرفا علم النفس التجريبى الحديث حيث تنبها إلى ما يعرف بـ « مدى رد الفعل » ، وتوقفا عن البحث فى الظواهر التى لا تتناولها الحواس ، وتشبثا بصمت حذر إزاء المسائل الدينية . وهذه التطورات الفكرية كان من الممكن أن تحدث ولكنها بدون الأشعرى وتأثيره لا تكاد تجد تبريرها المنطقى .



هوامش الفصل الثالث

(١) فى العصر العباسى كان هناك كثيرون يعتنقون الآراء المانوية ــ انظر الفهرست ــ ط ليبزج ١٨٧١ م ص ٣٣٨ ، وانظر أيضاً المعتزلة ــ بإشراف آرنولد . ليبزج ١٩٠٢ م ص ٢٧ ، حيث يتعرض الكاتب للمجادلة بين أبى الهذيل وأحد الثنوية ، وانظر أيضاً ماكدونالد ص ١٣٣ .

(٢) ينتمى المعتزلة إلى أصول وجنسيات مختلفة ، ولكن كثيرين منهم كانوا إيرانيين بحسب أصل الأسرة أو بحسب الإقامة الفعلية . وقد كان واصل بن عطاء مؤسس الفرقة الشهير نفسه إيرانياً (براون : تاريخ الأدب الفارسى ــ مجلد ١ ، ص٢٨) ، ولكن فون كريمر يرد منشأ مجادلاتهم الكلامية إلى العصر الأموى . على أن الاعتزال لم يكن أساساً حركة فارسية ، غير أنه من الحق كما يلاحظ الأستاذ براون (المرجع السابق ص٢٨٣) أن المعتقدات القدرية والاعتزالية اتفقتا غالباً ، وأن المذهب الشيعى السائد فى إيران الآن هو اعتزالى فى العديد من جوانبه ، بينا ينظر إلى أبى الحسن الأشعرى المعارض الكبير للمعتزلة باشمئزاز بالغ . ويمكن أن نضيف أن كثيراً من كبار ممثلى الموقف الاعتزالى هم فى المذهب الدينى شيعة ، ومن هؤلاء مثلاً أبو الهذيل (المعتزلة بإشراف آرنولد ص ٢٨١) . ومن ناحية أخرى فإن كثيراً من الأشاعرة كانوا إيرانيين (انظر : مقتطفات من ابن عساكر بتحقيق مهرن) بحيث يصبح من غير المبرر تماماً أن يوصف الخط الفكرى الأشعرى بأنه حركة سامية خالصة .

(٣) الشهرستانى ــ ط . كيرتون ، ص ٣٤ .

(٤) دكتور فرانك : كلام المعتزلة الأوائل ، ط ١٨٧٢ ص ١٣ .

(٥) والمقصود بها عندهم أثر نسبة الصفة إلى الموصوف وهى كونه تعالى حياً وكونه قادراً وكونه عالماً .. الخ وهى أمور اعتبارية لا توصف لا بوجود ولا عدم . أما الصفات نفسها من علم وقدرة وحياة فمن المقرر أنها عندهم عين الذات . والهدف من كل ذلك هو الهرب من إثبات أى أمر يتصف بالوجود إلى جانب الذات . (المترجمان)

(٦) الشهرستانى : ملل ــ ط كيرتون ص٤٨ ، وانظر أيضاً ستينر : فى المعتزلة ، ٥٩ .

(٧) ابن حزم : الفصل ـــ ط أولى ، القاهرة ، مجلد ٤ ، ص ١٩٧ ، وانظر أيضاً الشهرستانى : ملل (كيرتون) ص ٤٢ وأحمد المذكور هو ابن حابط وكان من أصحاب النظام ثم خرج عليهم وتبعه قوم يدعون الحابطية . انظر الفرق ٣ـــ ٢٣٤ والأصول الخمسة ٧٣ (المترجمان) .

(٨) ستيز : المعتزلة ـــ ليبزج ١٨٩٥ ص ٥٧ ، ٥٩ .

(٩) الشهرستانى : ملل ط كيرتون ص ٣٨ .

(١٠) ابن حزم : الفصل ، ط القاهرة ٥/٤٢ .

(١١) الشهرستانى : ملل ، ط كيرتون ، ص ٣٨ .

(١٢) ستينر : المعتزلة ، ص ٨٠ .

(١٣) الشهرستانى : ملل ، ط كيرتون ، ص ٣٨ .

(١٤) ابن حزم : الفصل ، ط القاهرة ٤/١٩٤ ، ١٩٧ .

(١٥) المرجع السابق ٤/١٩٤ .

(١٦) الشهرستانى : ملل ـــ ط كيرتون ، ص ٤٤ .

(١٧) اعتمدت فى معالجتى لمذهب الذرة أو الجوهر الفرد لدى العقلانيين على « كتاب مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين » الذى نشره ارثر بيرام .

(١٨) مكدونالد : علم الكلام الإسلامى ص ١٦١ .

(١٩) ينظر ابن حزم فى « الفصل . . » إلى الفرق المبتدعة فى فارس على أنها مراحل فى الصراع المستمر ضد السلطة العربية الذى حاول الفارسي الماكر أن يهزها و يسقطها بهذه الوسائل السلمية الفكرية وانظر أيضاً فون كريمر « تاريخ الفكر السنى فى الإسلام » ص ١٠ ـــ ١١ ، حيث اقتبس من المؤرخ العربى القرطبى الخبير نصاً مطولاً .

(٢٠) الشهرستانى : ملل . ط كيرتون ، ص ١٤٩ .

(٢١) جاو يدان كبير ، الورقة ١٤٩ أ .

(٢٢) السابق ٢٨٠ أ .

(٢٣) السابق ، ٣٦٦ ب .

(٢٤) السابق ، ١٥٥ ب .

(٢٥) السابق ٣٨٢ أ .

(٢٦) سبيتا : سيرة أبى الحسن الأشعرى ، ص ٤٢ ـــ ٤٣ .

(٢٧) المرجع السابق ـــ المقدمة ص ٧ .

(٢٨) الشهرستانى : ملل ـــ ط كيرتون ـــ ص ٦٩ .

(٢٩) مارتين شرينر : قصة الأشعرية ـــ أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى ١٨٣٩ م ، ص ٨٢ .

(٣٠) مارتين شرينر : قصة الأشعرية ـــ أعمال مؤتمر المستشرقين سنة ١٨٣٩ ، المجلد الثانى ، ص ١١٣ .

(٣١) انظر العرض الرائع للمذهب الكلامى الأشعرى لدى ماكدونالد : Muslim Theology ص ٢٥١ وما بعدها ، وانظر أيضاً مولانا شبلى : علم الكلام ، ص ٦٠ ، ٧٢ .

(٣٢) لوتس من القائلين بالجوهر الفرد ، لكن جواهره ليست مادية ، أما صفة الامتداد ، وكذا سائر الصفات الحسية للجواهر ، فتفسر عن طريق التأثيرات المتبادلة بين الجواهر ، فليس الامتداد صفة ذاتية فى الجواهر نفسها . والامتداد ــ كالحياة وسائر الصفات الواقعية التى تثبتها الخبرة العملية ــ إنما يعود إلى التناسق بين نقاط القوة فى الجواهر التى لابد أن تفهم على أنها بدايات النشاط الباطنى للموجود الأزلى المطلق ــ هوفدنج مجلد ٢ ص ٥١٦ .

(٣٣) شبلى : علم الكلام ، ص ٦٤ ، ٧٢ .

(٣٤) الشهرستانى : ملل ، ط كيرتون ، ص ٨٢ .

(٣٥) إن التشابه القوى بين كتاب الغزالى (إحياء علوم الدين) و بين كتاب ديكارت (مقال فى المنهج) حتى إنه لو كانت نسخة من ترجمة الأول قد وجدت فى أيام ديكارت لاندفع الجميع معترضين على استباحة الانتحال ــ عن لو يس : تاريخ الفلسفة مجلد ٢ ، ص ٥٠ .

(٣٦) مجلة جمعية المستشرقين الأمريكان ، المجلد ٢٠ ، ص ١٠٣ .

(٣٧) المنقذ من الضلال ، ص ٣ .

(٣٨) انظر شرح السير سيد أحمد خان ونقده لرأى الغزالى فى النفس فى كتابه « النظر فى بعض مسائل الإمام أبوحامد الغزالى » رقم ٤ ، ص ٣ وما بعدها . ط أكرا .

(٣٩) راجع ما مر فى أوائل هذا الفصل عنه ، وأنظر الفصل لابن حزم م ٥ ص ٦٣ ــ ٦٤ حيث يشرح المؤلف فكرة النظام و ينتقدها .

(٤٠) مشكاة الأنوار ــ الورقة ٣ أ .

(٤١) وهنا يؤكد الغزالى فكرته بحديث يرو يه عن النبى ــ صلى الله عليه وسلم ــ نفس المرجع ١٠ أ .

(٤٢) يروى البيرونى النص التالى باعتباره ممثلاً لتعاليم « أتباع آر يابهاتا » ويميل إلى صحتها « يكفى أن نعرف ما تشرق عليه أشعة الشمس ، أما ما قد يكون وراء ذلك ــ مع أنه من الكثرة بحيث لا يكاد يدخل تحت حصر ــ ولا يمكننا الانتفاع به ، مما لا تبلغه أشعة الشمس ، ولا تدركه الحواس ، فلا نستطيع معرفته » . ومن هنا ندرك حقيقة فلسفة البيرونى ، لقد كانت تعتمد على الإدراكات الحسية ملتحمة بعضها مع البعض الآخر عن طريق التعقل المنطقى ، بحيث تعطى المعارف الجديدة المؤكدة (انظر لدى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٤٦) .
(و يرجع القارىء العربى إلى ترجمة الدكتور أبى ريدة للكتاب المذكور ص ٣٠٠ ــ ٣٠٤ ط ٥ مكتبة النهضة المصرية) . (المترجمان)

(٤٣) وأكثر من ذلك ، يرى ابن هيثم أن الحقيقة هى تلك التى تعرض فى صورة مادية لملكات الإدراك الحسى ، ثم تتناولها قوى الفهم الذهنية ، ثم يعتبر بعد ذلك إدراكاً منطقياً محدداً واضحاً ، المرجع السابق ص ١٣٠ (فى الترجمة العربية المذكورة ص ٣١٠ ــ ٣١١)



الفصل الرابع

النزاع بين المثالية والواقعية

أثار إنكار الأشاعرة لفكرة أرسطو عن المادة الأولى أو الهيولى ، وكذا أفكارهم المتعلقة بطبيعة الزمان والمكان والسببية ـ أثار كل أولئك روح الجدل غير المسئول التى قسمت المفكرين المسلمين لقرون تالية ، وبددت جهودهم فى تشقيقات ومماحكات لفظية بين الاتجاهات المختلفة . وترتب على صدور كتاب « حكمة العين » لنجم الدين الكاتبى ـ وهو أحد أتباع أرسطو الذين عرفوا باسم « الفلاسفة » فى مقابل « المتكلمين » التقليديين ـ مزيد اشتعال لهذا النزاع بدرجة ملحوظة . وحرك ذلك موجة من النقد الحاد من جانب الدوائر الأشعرية وغيرها من المفكرين المثاليين . وسأحاول فيما يلى النظر فى القضايا الأساسية التى افترقت بشأنها آراء المدرستين .

١ ــ مشكلة الماهيــة :

تبين لنا مما سبق أن نظرية المعرفة لدى الأشاعرة قد انتهت بهم إلى القول بأن المهايا الذاتية للأشياء المختلفة متباينة تماماً وأن المهايا جميعاً ــ واحدة بعد الأخرى ــ مجعولة لله ، تعالى ، مسبب الأسباب ، وأنكروا وجود الهيولى أو المادة الأولى الدائمة التغير التى تدخل فى تركيب كافة الأشياء حين تتحد بالصور النوعية لها . وقالوا ــ خلافاً للعقلانيين ــ بأن ماهية الشيء هى عين وجوده ، فلا فرق عندهم بين الماهية والوجود . وناقشوا القضية القائلة : « الإنسان حيوان » بأن الحكم بالحيوانية على المتصفين بالإنسانية إنما يصح لما بين المحمول والموضوع من فرق جوهرى ، إذ لو كانا متحدين متطابقين لكان الحمل فاسداً مكرراً ، ولو كانا مختلفين من كل وجه لكان الحمل باطلاً غير ممكن . ومن ثم يلزم افتراض مبدأ أو علة خارج العالم تحدد الصور المختلفة للوجود أو المهايا المختلفة للكائنات .

أما خصومهم من الفلاسفة فإنهم ــ وإن سلموا بالعلية الخارجية أو تناهى الموجودات ــ قالوا مع ذلك بأن الصور أو الأوضاع المختلفة للوجود متماثلة من حيث الأصل ، وأن كافة الأعيان الموجودة فى هذا العالم قد صيغت من مادة أولية واحدة . وقد أجاب هؤلاء الأرسططاليسيون عن الاعتراض الذى أثاره الأشاعرة ضد الحمل الذى يجمع بين ماهيتين مختلفتين فى قولنا : « الإنسان حيوان » بالدفاع عن فكرة الماهية المركبة ، وقالوا بأن الحمل صحيح فى القضية المذكورة ، لأن ماهية « الإنسان » مركبة من ماهيتين هما الإنسانية والحيوانية ، وبذا يكون الاعتراض الذى أثرتموه ــ يخاطبون الأشاعرة ــ غير وارد ، لأنكم لو قلتم بأن ماهية كل من الإنسان والحيوان متماثلة تماماً فأنتم بهذا تدعون أن ماهية الكل مماثلة ومطابقة لماهية الجزء ، وهى دعوى باطلة . وما دامت ماهية المركب مساوية لماهية كلا العنصرين الداخلين فى تركيبه فيجب أن نسلم بأن المركب يتضمن فى ذاته وحقيقته كموجود واحد ماهيتين أو وجودين .

ومن البين أن هذا الخلاف إنما يعود برمته إلى سؤال آخر أساسى : هل الوجود نفسه مجرد فكرة أو هو أمر متحقق تحققاً خارجياً ؟ وبعبارة أخرى هل نعنى عندما نصف شيئاً معينةً بالوجود أنه موجود بالنسبة إلينا فقط (كما هو الحال لدى

الأشاعرة) أو أن هذا الشيء أو تلك الماهية موجودة على نحو مستقل عنا تماماً (كما هو رأى الواقعيين) ؟ سنعرض فيما يلى بإيجاز حجج الفريقين :

أ ــ يحتج الواقعيون لموقفهم بما يلى :
إن تصورى لوجودى هو تصور بدهى أو أولى ، وفكرة « أنا موجود » هى تصور من التصورات ، و باعتبار أن جسمى هو عنصر متضمن فى هذا التصور فإنه يترتب على ذلك أن جسمى معلوم لى على نحو أولى كشيء متحقق بالفعل . ولو كانت المعرفة بأن شيئاً ما موجود بالفعل معرفة غير بديهية لاستلزم الإدراك الحسى لهذا الوجود عملية فكرية متدرجة ، وهذا اللازم باطل كما نعرف جميعاً . والرازى الأشعرى يسلم بأن تصور الوجود أولى ، غير أنه يعتبر الحكم بأن «تصور الوجود أولى» حكماً يتوقف على الاكتساب والتفات الذهن

أما محمد بن مبارك البخارى فإنه يرى ــ خلافاً للرازى ــ أن دليل الواقعيين إنما يبدأ من الفرض القائل « إن تصورى لوجودى تصور أولى بدهى » ، وهو افتراض يحتمل المناقشة(١) . ثم يقول لو سلمنا بأن « تصورى لوجودى بدهى » فإن فكرة الوجود الكلية لا يمكن أن تعد عنصراً مكوناً لهذا التصور فإذا ما تمسك المفكر الواقعى بأن الإدراك الحسى لموضوع ما من موضوعات الحس هو أولى و بدهى فإننا نسلم له صحة ذلك ، ولكن هذه الصحة لا تستتبع بالضرورة ــ كما يحاول هو أن يقنعنا ــ أن الأصل أو المادة الأولية لهذا المدرك الحسى هى أيضاً معلومة لنا بصفة أولية بدهية كأمر متحقق تحققاً خارجياً ، بل إن دليل الواقعيين يستلزم فى الحقيقة أن العقل لا يستطيع أن يتصور قيام الصفات بموصوفاتها ، فلا يمكننا أن نتصور مثلاً أن «الثلج أبيض» ما دام البياض ، باعتباره جزءاً من هذا الحكم الأولى يجب أن يكون بدوره قد تم إدراكه إدراكاً أولياً ضمن إدراك الموضوع سابقاً على أى حمل أو إخبار من هذا النوع المذكور.

و يعقب مولانا محمد هاشم الحسينى(٢) بأن هذا التعليل غير صحيح ، ذلك أن العقل حين يسند البياض إلى الثلج إنما يلاحظ فكرة الوجود المثالى الخالص أى صفة البياض فى ذاتها ، ولا ينظر فى الحقيقة إلى وجود واقعى متحقق فى الخارج

بحيث يعتد بهذه الصفات كوقائع أو جوانب متضمنة فى الشىء الموصوف . ويحدس الحسينى بما سيتبسناه هاملتون(٣) فى الفكر الحديث ــ مخالفاً بذلك غيره من المعتزلة الواقعيين ــ إذ يقول بأن الجوهر أو الكنه لموضوع المعرفة ، والذى يقال عادة إنه لا يمكن إدراكه ، هو أيضاً معلوم بصفة أولية بدهية ، فالموضوع إنما يدرك إدراكاً حسياً مباشراً جملة واحدة . وليس صحيحاً أننا ندرك على نحو متتابع أو متقطع الجوانب المختلفة لموضوعات إدراكنا الحسى .

ب ــ يقول الواقعيون : إن الفكر المثالى يهبط بمستوى الصفات إلى مجرد اعتبارات نسبية ذاتية . إن استدلاله يفضى به إلى إنكار الجوهر المشترك بين الأشياء وإلى النظر إليها باعتبارها مجموعات من الصفات المتباينة يتمثل جوهرها فقط فى الحقيقة الظاهرة التى يتناولها الإدراك الحسى . وبالرغم من اعتقاده بالتغاير التام بين الأشياء فإنه يطلق وصف الوجود عليها جميعاً . مما يعد اعترافاً ضمنياً بأن هناك شيئاً مشتركاً بين الصور المختلفة للوجود . غير أن أبا الحسن الأشعرى يجيب عن هذا الاعتراض بأن استخدام كلمة «الوجود» بالنسبة للأشياء المتغايرة إنما يتم على نحو من المسامحة اللفظية ، ولا يقصد به التعبير عن هذا الجوهر المزعوم أو البنية الداخلية المشتركة بين الأشياء .

غير أن الاستعمال العام لكلمة «الوجود» من جانب المثاليين لابد أن يعنى ــ فى مفهوم الواقعيين ــ أحد أمرين : أن وجود شىء ما يشكل جوهره الخاص ، أو أنه أمر ينضاف من الخارج إلى كنهه وبنيته الداخلية . فأما الاحتمال الأول فإنه تسليم فعلى بمبدأ التماثل أو التجانس الجوهرى بين الأشياء ، وحينئذ فلا يمكن القول بأن الوجود الخاص بشىء ما يختلف اختلافاً أساسياً عن الوجود الخاص بشىء آخر . وأما الاحتمال الآخر وهو أن الوجود أمر خارجى يضاف إلى جوهر الشىء فإنه يفضى إلى الفساد والبطلان ، ذلك أن جوهر الشىء وكنهه لابد أن ينظر إليه ، فى هذه الحال ، على أنه أمر متميز عن الوجود . كما أن إنكار فكرة الكنه والجوهر من جانب

الأشاعرة سوف يقضى على الفرق بين فكرتى الوجود والعدم . بل لنا أن نتساءل ماذا كانت حقيقة الشيء قبل أن يلحق بها الوجود ؟ لا يمكن أن نقول : إن حقيقة الشيء كانت مستعدة لأن يلحق بها الوجود قبل أن يلحق بها فعلاً ، لأن هذا القول يتضمن أن تلك الحقيقة كانت عدماً قبل أن تتصف بالوجود . ولا أن نقول : إن تلك الحقيقة كانت فيها قوة الاتصاف بالعدم ، لأن ذلك يتضمن الفساد من حيث إنه يعنى أنها كانت موجودة .

ومن ثم يجب أن ننظر إلى الوجود باعتباره يشكل جزءاً من جوهر الشيء وكنهه ، ولكنه إذا كان يمثل جزءاً من جوهر الشيء فمعنى ذلك أن هذا الأخير لا يمكن أن يكون إلا مركباً . ومن ناحية أخرى لو كان الوجود أمراً خارجياً يلحق الجوهر أو الماهية فإن يكون أمراً ممكناً لاعتماده فى الوجود على أمر آخر غير ذاته ، وحينئذ فإن كل ممكن لابد له لكى يوجد من سبب ، فإن كان هذا السبب هو الجوهر نفسه ترتب على ذلك أن الجوهر ـ أو الماهية ـ موجودة قبل أن تتصف بالوجود ، إذ أن السبب لابد أن يسبق المسبب فى الوجود : أما إن كان السبب فى الوجود شيئاً آخر غير الجوهر أو الماهية فهذا يعنى أن وجود الله أيضاً يجب أن يعلل بعلة غير ذاته ، وتلك نتيجة فاسدة تعنى أن الواجب ينقلب إلى ممكن (٤) .

هذا الجدل الواقعى يقوم على سوء فهم كامل للموقف المثالى ، إن المفكر الواقعى يعجز عن أن يدرك أن المثالى لم ينظر قط إلى حقيقة الوجود كأمر يلحق ماهية الشيء أو جوهره ، بل نظر إليه دائماً على أنه هو والماهية شيء واحد . فالماهية ـ كما يقول ابن المبارك (٥) ـ هى علة الوجود دون أن تكون سابقة فى وجودها عليه ، ووجود الماهية يشكل وجودها الحقيقى ، وهذا الوجود لا يستند إلى أى أمر آخر خارج من الذات الموجودة نفسها .

والحق أن كلتا الفرقتين بعيدة عن التوصل إلى نظرية معرفة صحيحة ؛ فالواقعى الشاك الذى يتمسك بأن وراء الصفات الظاهرية للشيء جوهراً وماهية تعمل باعتبارها علة لتلك الصفات يرتكب تناقضاً واضحاً مكشوفاً ، إذ يقول بأنه يوجد فى باطن كل موجود جوهر أو كنه هو النواة الأساسية لوجوده غير قابل لأن يعرف ومن

المعروف أنه موجود . والأشعرى المثالى يسىء ، من ناحية مقابلة ، فهم عملية المعرفة ؛ إذ يتجاهل الفعالية العقلية المشاركة فى حدث التعرف ، و ينظر إلى الإدراكات الحسية على أنها مجرد أوضاع وأعراض المؤثر الحقيقى فيها ــ كما يقول ــ هو الله ، تعالى . بيد أنه إذا كان ترتب هذه الأوضاع والأعراض يحتاج إلى علة تبرره فلم لا تلتمس هذه العلة فى البنية الأصلية للمادة كما فعل جون لوك مثلاً ؟ بل إن نظرية تجعل المعرفة مجرد إدراك حسي يتسم بالسلبية ، أو مجرد وعى بما يسنح لنا من أوضاع وأعراض ظاهرية هى نظرية تفضى إلى نتائج معينة يتعذر قبولها لم تخطر للأشاعرة أنفسهم على بال :

أ ــ فهم لم يقدروا أن تصورهم الذاتى الخاص للمعرفة يقضى على كل احتمالات للخطأ ، فلو أن وجود شىء ما يقتصر على حقيقة كونه ماثلاً فى وعينا فلا يوجد سبب يدعو إلى أن يدرك على نحو مخالف لما هو عليه فى الواقع .

ب ــ كما أنهم لم يتبينوا أنه حسب نظريتهم فى المعرفة فلن يكون لأقراننا من الكائنات البشرية وكذا عناصر النظام الطبيعى الأخرى حقائق واقعة تعلو على مجرد كونها حالات تجرى فى وعينا .

جـ ــ لو أن المعرفة هى مجرد قابلية وانفعال بما يسنح لنا من أوضاع وأعراض فإن الله ــ تعالى ــ وهو ذو القوة الفاعلة فى أفعال المعرفة التى تقوم بها باعتباره العلة المؤثرة فى الأوضاع والأعراض لن يكون عالماً بالأوضاع والأعراض التى تعرض لنا ، وتلك نتيجة خطيرة تفسد الموقف الأشعرى كله . ذلك أنهم لا يستطيعون القول بأن أعراضنا المتغيرة ــ بعد أن تتوقف عن كونها أعراضاً لنا ــ سوف تظل على حالها أعراضاً فى علم الله ــ عز وجل .

و يبقى سؤال آخر يتعلق بطبيعة الماهية أو جوهر الأشياء وهو: ما إذا كانت هذه الماهية معلولة ــ أو بالعبارة التقليدية مجعولة ــ أو لا ؟ ويجيب عنه الأرسطاليسيون ، أو « الفلاسفة » كما يدعوهم خصومهم عادة ، بأن الكنه أو المهايا الذاتية للأشياء هى غير مجعولة ، بينما يتبنى الأشاعرة الإجابة الأخرى وهى أنها مجعولة . و يقول الأرسطيون : إن المهايا لا تقبل التأثير من أى مؤثر

خارجي(٦) ، و يستدل الكاتبي لذلك قائلاً : لو كانت ماهية الإنسانية مثلاً أثراً لعملية تأثير خارجي لأمكن الشك في كونها ماهية الإنسانية حقيقة ، والواقع أن أحداً لم يخطر له مثل هذا الشك أبداً ، مما يدل على أن كون الماهية لا يرجع إلى فعل فاعل خارج عن مفهومها ذاته . أما المثاليون الأشاعرة فإنهم يبدأون احتجاجهم من التفرقة التي يتبناها خصومهم الواقعيون بين الماهية والوجود ، ثم يقولون : إن خط الاستدلال الواقعي سوف يقودنا إلى قضية فاسدة هي أن « الإنسان غير مخلوق » مادام الإنسان — حسب الطريقة الواقعية — هو مجموع ماهيتين تستغنيان عن كل علة خارجية هما الإنسانية والوجود .

٢ — طبيعة المعرفة :

يحدد الأرسطيون المعرفة في ضوء موقفهم من الماهية باعتبارها حقيقة خارجية مستقلة ، بأنها « انطباع صور الأشياء الخارجية في الذهن » و يسلمون بأنه من الممكن أن نتصور أمراً على نحو لا يتطابق مع الواقع الخارجي ، وأن نخطىء في معرفة بعض الصفات التي تقوم به ، ولكن عندما تخلع عليه صفة الوجود ، فمن الضروري عندئذ أن يكون موجوداً وجوداً حقيقياً خارجياً ، حيث أن إثبات صفة لشيء ما تتضمن إثبات هذا الشيء نفسه ، وإلا فلو سلمنا أن الوصف بالوجود لا يستلزم الوجود الحقيقي الموضوعي للشيء الموصوف لقادنا ذلك إلى إنكار الموضوعية تماماً وإلى القول بأن الشيء إنما يوجد في الذهن فقط مجرد فكرة من الأفكار. غير أن إثبات شيء ما — كما يقول ابن مبارك — يقرر الوجود الذاتي لذلك الشيء .

والمثاليون لا يقولون بهذه التفرقة بين الإثبات والوجود ، و يقولون إن ما يستنتجه الواقعيون من حجتهم المذكورة آنفاً ، من أن وجود الأشياء سيقتصر على وجودها في الذهن دون الخارج هو استنتاج معيب غير برهاني . فمثل هذا الوجود الذهني أو الذاتي البحث إنما يترتب على إنكار الموضوعية الخارجية للأشياء وهو مالم يقل به الأشاعرة قط ، حيث إنهم يقولون إن المعرفة « نسبة بين العالم والمعلوم » ومن المقرر أن المعلوم هو الموجود الخارجي . أما دعوى الكاتبي أن الشيء إذا لم يتحقق له الوجود الخارجي فلابد أن يتمتع بالوجود الذهني أو المثالي فهي تتضمن تناقضاً داخلياً ، إذ أنه طبقاً لأصول الكاتبي نفسه فإن كل شيء يوجد في الذهن يوجد كذلك في الواقع .

٣ ــ طبيعة العــدم :

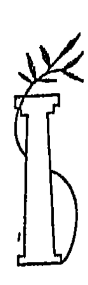
يشرح الكاتبى نظرية معاصر يه من الفلاسفة ، كما تعرض بوجه عام ، فى روح نقدية فيقول : « إن الوجود حسن دائماً والمعدوم قبيح » (٧) . فحقيقة القتل مثلاً ليست ــ كما يقول الكاتبى ــ شراً بسبب أن القاتل كانت لديه القدرة على ارتكاب مثل هذه الفعلة ، أو بسبب أن آلة القتل كانت فيها قوة القطع ، أو بسبب أن رقبة المقتول كانت لديها القابلية لأن تقطع وتفصل . إنما كان القتل شراً من حيث هو إعدام وإنهاء للحياة ، وهو شأن عدمى ، وليس وجودياً كالأمور السالفة ، بيد أنه ينبغى لكى نثبت أن الشر عدم أن نقوم باستقراء نتتبع فيه كافة الأمور الشريرة ، والاستقراء التام ــ فى الحقيقة ــ غير ممكن ، والاستقراء الناقص غير كاف لإثبات ذلك . ومن ثم يرفض الكاتبى هذا العرض و يقرر أن « العدم هو لا شىء على الإطلاق » (٨) ، وأن حقائق الممكنات ليست ثابتة هناك فى حيز مّا تنتظر أن تفاض عليها صفة الوجود ، وإلا وجب أن يعد الثبوت فى الحيز عدماً ، مع أن أحد الأسس التى يقوم عليها هذا الاستدلال الفلسفى أن الثبوت فى الحيز والوجود مترادفان ، كما يوضح الكاتبى فى نقده . لكن ابن المبارك يعقب : إن الثبوت فى الخارج معنى أعم من الوجود عموماً مطلقاً فكل موجود هو موجود فى الخارج ، ولكن ليس كل ما يثبت فى الخارج فهو بالضرورة موجود .

أما الأشاعرة فإن حرصهم على اثبات عقيدة البعث بعد الموت ، أو إمكان إعادة المعدوم إلى الوجود ، قد حدا بهم إلى الانتصار لمقولة أخرى تبدو ضعيفة فى النظر العقلى ، هى أن « المعدوم شىء » واستدلوا على ذلك بأنا نصدر أحكاماً على العدم ، ومعنى ذلك أنه معلوم لنا ، وكونه موضوعاً للعلم أو قابلاً لأن يعرف يدل على أن غير الموجود ليس عدماً مطلقاً . فالمعلوم يمكن ثبوته ، والمعدوم ما دام يمكن أن يكون معلوماً فهو أيضاً يمكن أن يكون ثابتاً (٩) لكن الكاتبى ينفى صحة المقدمة الكبرى فى هذا الدليل قائلاً : إن المستحيلات معلومة لنا ولكنها لا توجد فى الخارج . و يرد الرازى على اعتراض الكاتبى متهماً إياه بتجاهل حقيقة أن الماهية توجد فى الذهن ولكنها تدرك باعتبارها خارجية ، بينما يرى الكاتبى أن العلم بالشىء يستلزم وجوده كحقيقة خارجية مستقلة عن ذات العالم . غير أنه لا ينبغى أن ينسى أن الأشاعرة أنفسهم يميزون بين المثبت والموجود من ناحية والمنفى

والمعدوم من ناحية أخرى، فهم يقولون: كل موجود فهو ثابت. لكن عكس هذه القضية ليس بصحيح. هناك بالتأكيد صلة ما بين الموجود والمعدوم، لكن لا توجد قط أى صلة بين المثبت والمنفى. نحن لا نقول مع الكاتبى بأن الحال معدوم، بل نقول أن الحال منفى فقط، كما أن الذوات التى تتمتع بالوجود هى مثبتة. أما الصفة التى لا يمكن إدراك وجودها منفصلة عن الذات فهى ليست بموجودة ولا معدومة بل هى أمر بين بين.

ويمكن إيجاز الموقف الأشعرى على النحو التالى:

« الأشياء إما أن يقوم الدليل العقلى على وجودها أولا، فما لم يقم دليل على وجوده يسمى غير ثابت. وما قام الدليل على وجوده فهو إما ذات وإما صفة، فإن كان ذاتاً تتمتع بصفة الوجود أو بصفة العدم (بناء على إدراك وجودها فعلاً أو عدمه) فهى موجودة أو معدومة طبقاً لهذا الإدراك. وأما إن كان صفة فهى لا توصف لا بوجود ولا بعدم» (١٠).



هوامش الفصل الرابع

(١) شرح محمد بن مبارك البخاري على «حكمة العين» ورقة ٥ أ.

(٢) السابق، ورقة ١٣ أ.

(٣) شرح الحسيني لكتاب «حكمة العين» ورقة ١٤ ب.

(٤) شرح ابن مبارك على «حكمة العين» ورقة ٨ ب.

(٥) السابق، ورقة ٩ أ.

(٦) شرح ابن مبارك على «حكمة العين»، الورقة ٢٠ أ.

(٧) شرح ابن مبارك، ١٤ أ.

(٨) شرح ابن مبارك، ١٤ ب.

(٩) شرح ابن مبارك، ١٥ أ (المعروف أن القول بشيئية المعدوم إنما هو رأى المعتزلة لا الأشاعرة ــ انظر شرح النسفية للتفتازاني ص١٣).

(١٠) السابق، ١٦ ب.

(١٠) السابق، ١٥ ب.

الفصل الخامس

التصـــــوف

أصل التصوف ، ومبرراته فى القرآن الكريم :

أصبح تتبع سلسلة المؤثرات منهجاً وتقليداً لدى المستشرقين ، ولا ريب أن هذا التقليد ينطوى على قيمة تاريخية بالغة بشرط ألا تصرفنا العناية به عن حقيقة أساسية ، وهى أن العقل الإنسانى يتمتع بفرديّة مستقلّة ، وأنه يستطيع من تلقاء نفسه ــ معتمداً على مبادئه الخاصة ــ أن يتوصّل بالتدريج إلى الحقائق التى تم كشفها عن طريق أشخاص آخرين فى عصور سابقة . ولا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روح شعب من الشعوب ما لم تكن ــ على نحو ما ــ ملكاً خاصاً لهذا الشعب . وربما استطاعت المؤثرات الخارجية أن توقظ روح شعب من سباتها العميق ، لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبداً أن تخلق تلك الروح من العدم .

لقد كُتب الكثير عن أصل التصوف الفارسي ، وفى معظم الأحوال ، جرّب رواد هذا المجال الممتع من مجالات البحث براعتهم فى كشف مختلف القنوات التى انتقلت عبرها الأفكار الأساسية للتصوف من مكان إلى آخر. و يبدو أنهم قد تجاهلوا تماماً المبدأ القائل بأن المغزى التام لظاهرة من ظواهر تاريخ التطور العقلى لشعب من الشعوب لا يمكن ادراكها بدقة إلا فى ضوء الظروف الفكرية ، والسياسية والاجتماعية لتلك الظاهرة ؛ وهى الظروف التى بمقتضاها أصبح وجود تلك الظاهرة ممكناً .

لقد رد كل من « فون كريمر» (١) ، و« دوزى » (٢) أصل التصوف الفارسى إلى « الفيدانتا الهندية » ، ونسبه « ميركس » (٣) والسيد « نيكلسون» (٤) إلى الأفلاطونية الحديثة ، بينما عدّه الأستاذ « براون» (٥) رد فعل آرى ضد الديانة السامية الخاوية من العاطفة .

وعلى أية حال ، فإن هذه النظريات ــ فيما يبدو لى ــ تستند إلى مفهوم العلّية السائد وهو مفهوم خاطىء أساساً ، فالقول بأن المقدار المحدّد « أ» مسبب لمقدار محدّد آخر هو « ب » ، أو مولّد له : قضية وإن كانت صالحة للأغراض العلمية فإن من شأنها أن تعرّض البحث برّمته للانهيار إذا هى حملتنا على أن نتجاهل كلية الظروف التى لا يمكن حصرها والتى تكمن وراء ظاهرة ما ، وعلى سبيل المثال سيكون خطأ تاريخياً أن نقول بأن السبب فى انهيار الامبراطورية الرومانية إنما يرجع إلى غزوات البرابرة ، فهذا الحكم يتجاهل تماماً عوامل أخرى ذات طابع مختلف أدّت إلى الإطاحة بالوحدة السياسية للإمبراطورية .

إن القول بأن هجمات البربر هى السبب الذى أفضى إلى انهيار الامبراطورية الرومانية ــ برغم أن تلك الهجمات كان من الممكن احتواؤها كما حدث بالفعل إلى حد ما ــ والإلحاح على هذا السبب المزعوم سيكون ضرباً من الاستنتاج الذى يعوزه التبرير المنطقى .

ومن ثم فعلينا ، فى ضوء نظرية للعلّية أكثر سداداً ، أن نحصى الظروف الرئيسية للحياة الاسلامية سياسية كانت أو اجتماعية أو عقلية فى أواخر القرن الثامن وخلال النصف الأول من القرن التاسع الميلاديين ، وهى الفترة التى ظهر

فيها ــ فى أغلب الظن ــ نموذج الحياة الصوفية وسرعان ما تبعه التبرير الفلسفى لذلك النموذج المثالى .

١ ــ فعندما ندرس تاريخ تلك الحقبة ، نجد أنّها تكاد تفتقر إلى الإستقرار السياسى ، إذ تمخّض النصف الأخير من القرن الثامن عن الثورة السياسية التى أدّت إلى سقوط الأمويين (٧٤٩م ــ ١٣٢ هـ) ، كما تمخض بجانب ذلك عن اضطهاد الزنادقة ، وثورات المرتدين الإيرانيين مثل سنباد (٧٥٥ ــ ٧٥٦) ، وأستادسيس (٧٦٦ ــ ٧٦٨) والمقنّع الخراسانى (٧٧٧ ــ ٧٨٦) الذين استغلوا سذاجة الناس وألبسوا مشروعاتهم السياسية ثوباً من الأفكار الدينية ، شأنهم فى ذلك شأن « اللامانيين » فى عصرنا الحاضر .

ثم نجد ــ فى بداية القرن التاسع ــ ابنى هارون (المأمون والأمين) يتورّطان فى صراع مرير من أجل إحراز تفوّق سياسى . ثم لا يلبث أن يطالعنا ــ من بعد ذلك ــ العصر الذهبى للأدب الإسلامى الذى تعرّض لأزمة حقيقية من جراء التمرد العنيد لبابك المزدكى (٨١٦ ــ ٨٣٨) .

وتتمخض السنوات الأولى من حكم المأمون عن ظاهرة اجتماعية ذات مغزى سياسى كبير ، ونعنى بها حركة الشعوبية (٨١٥) ، وهى الحركة التى تعاظمت مع ظهور الأسر الحاكمة الفارسية المستقلة وتوطّدها ، أعنى الدولة الطّاهرية (٨٢٠) ، والدولة الصفّارية (٨٦٨) ، والدولة السامانيّة (٨٧٤) .

مجمل القول أن التأثير المشترك لهذه الأحداث ، وأحوالاً أخرى ذات طبيعة مشابهة قد أسهمت فى دفع الأرواح الزاهدة المحتسبة بعيداً عن مسرح الحياة المفعمة بالصراع المتجدد ، وعمّقت باستمرار الميل إلى حياة التأمل المتسمة بالسلام الروحى .

ولم يلبث الطابع السامى الدقيق للحياة والفكر لدى أولئك الزهاد المسلمين الأوائل أن غزته بالتدريج نظرية فى وحدة الوجود واسعة الصدر متفتحة ، وهى نظرية تنطوى على قدر ــ يقل أو يكثر ــ من الصبغة الآريّة ، كانت تواكب فى الواقع حركة التقدم البطىء للاستقلال السياسى عند الفرس .

٢ ــ الميول الارتيابية للعقلانية الإسلامية : وقد وجدت تعبيراً مبكراً عنها فى قصائد بشاربن برد ، المتشكك الإيرانى الأعمى ، والذى أضفى على النار طابعاً إلهياً ، وأعرب عن نفوره من كل أنماط الفكر غير الإيرانية .

إن جرثومة الشك الكامنة فى العقلانية أوجبت فى النهاية الاحتكام إلى مصدر للمعرفة يعلو على العقل ، وهو ما أثبتته وأكدته الرسالة القشيرية (٩٨٦) .

وفى عصرنا الحديث ، قادت النتائج السلبية لكتاب « نقد العقل الخالص » لـ « كانت » أناساً مثل ياكوبى Jacobi وشلايرماخر Schleiermacher إلى إقامة الإيمان على الإحساس بالحقيقة المثالية . وبالنسبة للشاعر الانجليزى المتشكك « وردزورث » تكشفت له تلك الحالة الخفيّة للذهن « التى تحيلنا كلية إلى روح ، وتجعلنا نعى حياة الأشياء » .

٣ ــ التقوى غير المزوّدة بالعاطفة للمذاهب الإسلامية المختلفة : كالحنفية (أبو حنيفة المتوفى سنة ٧٦٧) ، المالكية (مالك المتوفى ٧٩٥) ، الشافعية (الشافعى المتوفى ٨٢٠) ، الحنابلة المشبِّهة (ابن حنبل المتوفى ٨٥٥) ــ وهى العدو الألدّ للفكر المستقل ــ والتى غلبت على أكثر الناس بعد وفاة المأمون .

٤ ــ تشجيع المأمون للمناظرات بين ممثلى المذاهب المختلفة ، وخاصة المناقشات الدينية المريرة بين الأشعرية والمدافعين عن العقلانية ، وهو ما لم يؤد فحسب إلى حصر الدّين فى نطاق الحدود الضّيقة للفرق ، وإنما حفز الروح أيضاً لكى ترتفع فوق هذا الجدل المذهبى العقيم .

٥ ــ الضعف التدريجى للغيرة الدينية ، بسبب ميل العصر العباسى الأول إلى العقلانية ، والنمو السريع للثراء والترف مما أدى إلى حدوث ضعف أخلاقى وقلة مبالاة بالحياة الدينية فى الطبقات العليا الاسلامية .

٦ ــ وجود المسيحية كنموذج حياة قابل للتطبيق ، لكنها الحياة الفعلية للراهب المسيحى نفسها ــ لا أفكاره الدينيّة ــ هى التى كان لها أكبر الأثر على أذهان الزهّاد المسلمين الأول ، وإن كان الانصراف عن الدنيا كلية ــ برغم أنه أمر رائع فى حد ذاته ــ يتنافى تماماً ، فيما أعتقد ، مع روح الإسلام .

تلك هى البيئة التى نشأ فيها التصوف ومن خلال التأثير المشترك للأوضاع المذكورة يتحتم علينا أن نبحث عن أصول الفكر الصوفى وتطوّره ، وإذا ما نحن أخذنا هذه الأوضاع فى الاعتبار بالإضافة إلى ميل العقلية الإيرانية الغريزى إلى التوحيد (Monism) تبين لنا بوضوح كافة أبعاد الظاهرة المتمثلة فى ميلاد التصوّف ونموّه .

ولو درسنا الآن الأوضاع الأساسية السابقة على ميلاد الأفلاطونية الحديثة ، لوجدنا أوضاعاً مشابهة تمخضت عن نتائج مشابهة كذلك . إن غارات البرابرة التى كانت قد أجبرت أباطرة القصور على التحول إلى أباطرة للخيام والمعسكرات ، قد أضفت طابعاً خطيراً على منتصف القرن الثالث . و يتحدث أفلوطين نفسه عن عدم الاستقرار السياسى فى عصره فى أحد رسائله إلى « فلاكوس » (٦) ، حين نظر أفلوطين حول نفسه فى الاسكندرية مسقط رأسه ، تلمح اشارات تدل على نمو التساهل واللا مبالاة بالحياة الدينية . و وجد بعد ذلك فى روما — التى أصبحت وكأنها بوتقة تضم أمماً مختلفة — رغبة مشابهة للبحث عن الجدية والتقشّف فى الحياة ، كما لمس انهياراً فى الأخلاق فى الطبقات العليا من المجتمع . وفى الدوائر التى نالت حظاً أعلى من التعليم كانت الفلسفة تدرس كفرع من فروع الأدب أكثر من كونها تدرس لأجل الفلسفة نفسها . و بدافع من نزعة « انتيكوس » نحو دمج التشكك بالرواقية أخذ « سيكتوس امبريكوس » ينشر تعاليم الشك القديم الخالص « لبيرهو » ، وذلك اليأس العقلى هو الذى هدى أفلوطين إلى التماس الحقيقة فى وحى يعلو على الفكر ذاته .

وفضلاً عن ذلك ، فلقد كانت الأخلاق الرواقيّة الجافّة الخالية من العاطفة والتقوى المحببة لأتباع المسيح ، التى لم ينل منها ما تعرضوا له طويلاً من اضطهاد وحشى ، تبشر عالم الرومان بأسره برسالة السلام والمحبة ، الأمر الذى تطلب بعثاً جديداً للفكر الوثنى فى صورة من شأنها أن تحيى المثل القديمة للحياة ، وتتواءم مع المتطلّبات الروحية الجديدة لدى الناس . غير أن القوة الأخلاقية للمسيحية كانت عظيمة للغاية بالنسبة للأفلاطونية الحديثة ، التى — باعتبار مالها من طابع موغل فى الميتافيزيقية — (٧) لم تتضمن رسالة للناس على العموم ، وكان من المتعذر بالطبع أن يأخذ بها البرابرة الغلاظ الذين اعتنقوا المسيحية تحت تأثير الحياة الفعلية

للمسيحيين المضطهدين ، وشرعوا فى إنشاء امبراطور يات جديدة على أنقاض الوضع القديم .

وفى إيران ، تمخض تأثير الاتصال الحضارى والتلاقح المتبادل بين الأفكار عن رغبة مبهمة عند بعض العقول للوصول إلى صياغة جديدة للإسلام على نفس النسق ، وهو ما أدى بأصحاب هذه العقول إلى التمثّل التدريجى للمثل المسيحية والفكر الغنوصى المسيحى سواء بسواء . وعثروا على أساس راسخ لها فى القرآن الكريم .

إن زهرة الفكر الاغريقى قد ذبلت بفعل هبات من نسائم المسيحية ، لكن ر ياح السّموم الحارقة التى أطلقها نقد ابن تيمية لم تستطع أن تمس نضرة الزهرة الايرانية ، ولقد طوّح بزهرة الفكر الاغريقى طوفان الغزوات البربر ية ، أما الزهرة الفارسية فلم تؤثر فيها الثورة التتر ية ، وما زالت باقية متماسكة .

هذه الحيو ية الفائقة للتناول الصوفى للإسلام يمكن تفسيرها حين نفكر مليّاً فى البنية الفائقة الجاذبية للتصوف . إن الصيغة الساميّة للنجاة يمكن تلخيصها فى تلك الألفاظ القليلة « غيرّ إرادتك » ، مما يعنى أن السامى ينظر إلى الارادة على أنها جوهر الروح الانسانى . وعلى العكس من هذا فإن تعاليم الڤيدانتا الهندى تقول بأن الآلام إنما تصدر عن نظرتنا الخاطئة للكون ، ولهذا يلزمنا بأن نغيّر فهمنا ، وهو ما يعنى ضمنا أن الماهية الأصلية للانسان إنما تكمن فى الفكر ، لا فى الفعل أو فى الارادة . لكن الصوفى يزعم أن مجرد التغيير فى الارادة أو فى الفهم لا يجلب الطمأنينية . ولابد لنا من تغيير كل من الارادة والفهم عن طر يق تغير كامل فى الشعور ، فالارادة والفهم إنما هما صورتان خاصتان للشعور ، ليس إلا . ورسالة الصوفى إلى الفرد هى « ابذل محبتك للجميع ، وانس فرديتك ، فى الوقت الذى تحسن فيه للآخر ين » .

يقول جلال الدين الرومى : « إن اكتساب قلوب الآخر ين إنما هو الحج الأكبر ، فالقلب أفضل من ألف كعبة . إذ أن الكعبة مجرد بنية لابراهيم ، أما القلب فهو بيت الله نفسه » .

لكن هذه الصيغة الصوفية تقتضينا السؤال : « لماذا » ؟ و« كيف » ؟ أى أنها تتطلب تبريراً ميتافيزيقيا للمثال الصوفى لإرضاء الفهم ، وقواعد للسلوك من أجل توجيه الارادة . والتصوف يزوّدنا فعلاً بكليهما معاً .

وبينما يعدّ الدين السامى من ناحية مجموعة من قواعد السلوك الصارمة ، وتعتبر الفيدانتا الهندية من ناحية أخرى نظاماً فكرياً بارداً ، فإن التصوف يتجنب « علم النفس » الناقص لدى كليهما ، ويحاول أن يجمع بين كل من الصيغتين السامية والآرية فى إطار مفهوم المحبة الرفيع .

فالتصوف ــ من ناحية ــ يتمثل الفكرة البوذية للنرفانا (الفناء) فيتطلع إلى بناء نظام لما وراء الطبيعة فى ضوء هذه الفكرة ، وهو من ناحية أخرى لا يفصل نفسه عن الاسلام ، ويجد فى القرآن الكريم تبريراً لتصوّره للكون . والتصوف شأنه شأن الموقع الجغرافى لموطنه ــ يقف فى منتصف الطريق بين السامى والآرى ــ متمثلاً أفكاراً من كلا الجانبين ، طابعاً إياها بطابعه الفردى الخاص وهو طابع ــ فى مجمله ــ آرى أكثر منه سامى . ومن ثم يبدو فى وضوح أن سرّ حيوية التصوف إنما يكمن فيما أسّس عليه من نظرة جامعة إلى الفطرة الانسانية .

وظل التصوف حياً صحيحاً بعد ما لقى من اضطهادات سلفية وثورات سياسية ، بسبب احتكامه إلى الفطرة الإنسانية بمختلف جوانبها . وبينما يركّز اهتمامه أساساً على حياة قائمة على إنكار الذات ، يطلق الحرية فى الوقت نفسه للنزعة التأملية .

وسأعمد الآن إلى أن أبين ــ فى اختصار ــ كيف برر مؤلفو الصوفية تصوراتهم على أساس من وجهة النظر القرآنية . وليس هناك دليل تاريخى يثبت أن النبى العربى ــ صلى الله عليه وسلم ــ قد أودع علياً أو أبا بكر علماً باطنياً . ومهما يكن من أمر ، فإن الصوفى يؤكد أن النبى كان له تعليم باطنى ، وهو « الحكمة » . بخلاف التعليم المتضمن فى القرآن الكريم ، والصوفى يورد الآية التالية لكى يقيم الدليل على دعواه :

« كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكّيكم ويعلّمكم الكتاب والحكمة ، ويعلّمكم ما لم تكونوا تعلمون » (سورة البقرة آية ١٤٦) .

و يتصور الصوفى أن « الحكمة » كما وردت فى الآية الكريمة ، إنما هى شيء لم يُبين فى تعليم القرآن ، كما أعلن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ غير مرة أن تعليم القرآن الكريم هو ما جاء به سائر الأنبياء قبله . و يقول الصوفى إن الحكمة لو كانت متضمنة فى القرآن ، لكانت كلمة « الحكمة » فى الآية حشوا زائداً . وإننى أستطيع ـ فيما أظن ـ أن أبين أن ثمة أصولاً للمذهب الصوفى فى القرآن الكريم والحديث الصحيح ، لكن العبقرية العملية للعرب حالت دون تطور المذهب وتحوله إلى الإثمار فى بلاد العرب ، بيد أنه نما وتحول إلى مذهب متميز حين وجد ظروفاً مواتية فى تربة مغايرة . والقرآن الكريم يعرّف المسلمين بقوله « الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلاة ، ومما رزقناهم ينفقون » (البقرة : ٢) .

لكن سؤالاً يطرح نفسه عن حقيقة الغيب ومجاله . يجيب القرآن بأن الغيب إنما يوجد فى روحك : « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون » (الذاريات : ٢٠ ـ ٢١) . و يقول أيضاً : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق : ١٥) .

و يبدو أن القرآن الكريم يعلّم أن الماهية الأصليّة للغيب إنما هى نور خالص « الله نور السموات والأرض » (النور : ٣٥) . وحول سؤال يثور عما إذا كان هذا النور الأولى شخصياً ، فإن القرآن ـ برغم العبارات المختلفة لتصوّر الشخصية ـ يجيب فى كلمات قليلة : « ليس كمثله شيء » (الشورى : ٩) .

وهذه بعض آيات خاصة ، يبدى مختلف مفسرى الصوفية على أساسها آراء الوحدة الوجودية للكون ، وهم يعدّون المراحل الأربعة التالية للرياضة الروحية التى لابد وأن تمر بها الروح ـ التى هى أمر النور الأولّى : « قل الروح من أمر ربى » (الاسراء : ٨٧) إذا ما أرادت تلك الروح أن تسمو فوق الدرجة الأدنى ، وتحقق اتحادها أو اتصالها بالمبدأ النهائى لكل شيء :

١ ـ إيمان بالغيب .

٢ ـ بحث عن الغيب ، إن روح البحث والنظر تصحو من غفلتها إذا ما لاحظت المظاهر الرائعة للقدرة : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت ، وإلى السماء كيف رُفعت ، وإلى الجبال كيف نُصبت » (الغاشية : ١٧ ـ ١٩) .

٣ ــ علم الغيب ، وهو يتحصل ، كما سبق أن ذكرنا ــ بانعام النظر فى أعماق أرواحنا .

٤ ــ التحقق ، وهو ينتج ــ وفقاً لأعلى درجات التصوف ــ عن الممارسة الدائمة للعدل والإحسان : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان ، وإيتاء ذى القربى ، و ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكّرون » (النحل : ٩٢) .

على أنه ينبغى أن نذكر أن الفرق الصوفية المتأخّرة (كالنقشبندية) قد استنبطت أو بالأحرى استعارت (٨) من الفيدانتا الهندية وسائل أخرى لتحصيل هذا التحقق ، فقالوا تحقيقاً لمذهب « كندا لينى » الهندى إن فى جسم الإنسان ستة مراكز كبيرة للنور، وغاية الصوفى أن يعمل على تحريكها ، أو إذا ما استخدمنا لفظاً اصطلاحياً ــ يعمل على « تدفّقها » بوسائل خاصة للمراقبة ، لكى يتحقق فى النهاية ــ وسط التباين الواضح للألوان ــ النور الأساسى البرىء من كل لون ، وهو النور الذى يجعل كل شيء مرئياً ، وإن كان هو نفسه غير قابل للرؤ ية . والحركة المستمرة لمراكز النور هذه خلال الجسم ، والتحقق النهائى للتماثل فيما بينها ــ وهو التماثل الذى ينتج عن وضع ذرات الجسم فى سياق محدد من الحركة بتلاوة متأنّية لمختلف الأسماء الإلهية ولغيرها من التعبيرات المملوءة بالأسرار ــ كل ذلك يحيل جسم الصوفى بأسره إلى نور، والادراك الحسّى لهذه الإضاءة نفسها فى العالم الخارجى يجعل الشعور بالغير ية يخمد تماماً .

وحَقِيقَةُ أنَّ هذه الأساليب كانت معروفة لدى صوفية الفرس قد ضلّلت « فون كريمر» الذى نسب ظاهرة التصوف برمّتها إلى تأثير الفكر الفيدانتى ، إن مثل هذه الأساليب من التأمل والمراقبة غير إسلامية تماماً فى طابعها ، وكبار الصوفية لا يلقون إليها بالاً .

٢ ــ جوانب الفلسفة الصوفية

لنرجع الآن إلى المدارس المختلفة ، أو بالأحرى الجوانب المختلفة للفلسفة الصوفية فيما وراء الطبيعة : إن نظرة مفتحّصة للأدب الصوفى تبين أن التصوف يتطلع إلى الحقيقة النهائية من ثلاث وجهات للنظر، لا تتعارض ــ فى الحقيقة ــ فيما بينها وإنما يكمل بعضها الآخر. إذ يتصور بعض الصوفية أن الماهية الأصلية للحقيقة هى الإرادة الواعية بالذات ، و يرى بعضهم أنها الجمال ، لكن بعضهم يزعم أن الحقيقة فى جوهرها فكر، ونور أو معرفة . ومن ثم فان للفكر الصوفى ثلا ثة جوانب :

ا ــ الحقيقة كارادة واعية بالذات

وهذا الجانب يعدّ الأول من حيث التسلسل التاريخى ، وقد مثّله كل من شقيق البلخى ، وابراهيم بن أدهم ، ورابعة ، وآخرون . هذه المدرسة تتصور الحقيقة النهائية باعتبارها « إرادة » ، وأن الكون نشاط محدود لتلك الارادة ، وهذا الجانب توحيدى فى أساسه ، ولذا فهو فى طابعه سامى أكثر من غيره .

إن الرغبة فى المعرفة ليست هى التى تهيمن على المثل عند صوفية هذه المدرسة ، لكن السمات المميزة لحياتهم هى التقوى ، وعدم التعلق بالدنيا ، والتوق الشديد إلى الله . وهو التوق الذى ينبع من الشعور بالذنب . وغايتهم ليست التفلسف ، بل العمل أساساً على استنباط مثل خاصة للحياة . ومن ثم فليس لهم ــ فى رأينا ــ أهمية كبيرة فيما نحن بصدده من بحث .

ب ــ الحقيقة باعتبارها جمالاً

فى بداية القرن التاسع عرّف « معروف الكرخى » التصوف بأنه « ادراك الحقائق الربانية » (٩) ، وهو تعريف يدل على أن الحركة إنما تبدأ من الإيمان

متجهة صوب المعرفة . لكن منهج ادراك الحقيقة النهائية ما لبث أن إتضح بفضل « القشيرى » ، قرب نهاية القرن العاشر . ولقد تبنى شيوخ هذه المدرسة الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالخلق بعوامل وسيطة . وهو تصور وإن كان قد استقر فى أذهان مؤلفى الصوفية زمناً طويلاً إلا أن نظريتهم فى وحدة الوجود قادتهم إلى التخلى كلية عن نظرة « الصدور » . لقد نظروا إلى الحقيقة النهائية باعتبارها « الجمال الأزلى » شأنهم فى ذلك شأن ابن سينا ، وهذا الجمال تقتضى ذاته أن يرى « وجهه » وقد انعكس فى مرآة الكون . ومن ثم أصبح الكون عندهم صورة منعكسة « للجمال الأزلى » ، وليس صدوراً ، كما قالت الأفلاطونية الحديثة .

إن السبب فى الخلق ، كما يقول السيد الشريف الجرجانى ، إنما هو تجلّى الجمال ، وأول مخلوق هو العشق . وتحقيق هذا الجمال يتم عن طريق العشق الشامل للكون . وهو ما يعرّفه الصوفى الايرانى ــ بمقتضى جبلته الزرادشتية المركوزة فيه ــ بأنه « النار المقدسة التى تحرق كل شىء سوى الله » ؛ يقول جلال الدين الرومى :

« فاسعد ، أيها العشق ، يا من أنت لنا جنون عذب
ياطبيب كل أدوائنا ..
يا شفاء كبرنا و بطرنا ..
يا من أنت أفلاطون وجالينوس لأرواحنا » (١٠) ..

وكنتيجة مباشرة لمثل هذه النظرة إلى الكون ، تجلّت لدينا فكرة الاستغراق غير الذاتى « الشُكر » وهى فكرة تظهر لأول مرة عند « أبى يزيد البسطامى » ، وهى تحدد الملامح المميزة لما لحق هذه المدرسة من تطور بعد ذلك . ولعل تعاظم هذه الفكرة ونموّها قد جاء نتيجة لسفر حجّاج الهندوس عبر إيران قاصدين المعبد البوذى الذى لا يزال قائماً إلى اليوم فى « باكو » (١١) . ولقد اتسع طابع الوحدة الوجودية إلى أقصى مداه فى هذه المدرسة عند « حسين بن منصور الحلاج » ، الذى عبرّ بصيحته « أنا الحق » عن الروح الحقيقية لدى الفيدانتى الهندى فى قوله « أهم براهما أسمى » .

إن الحقيقة النهائية ، أو الجمال الأزلى ، عند صوفية هذه المدرسة غير محدود ، بمعنى أنها « مبرأة كلية من حدود البدء والانتهاء ، واليمين واليسار ، والأعلى

والأسفل » (١٢) . وتمييز الجوهر عن العرض أمر لا وجود له فى اللا محدود ، « فالجوهر والكيف هما فى الأصل شيء واحد » (١٣) وقد سبق لنا القول بأن الطبيعة مرآة للوجود المطلق ، لكن هناك نوعين من المرايا ، فى رأى النسفى :

ا ــ تلك التى تظهر مجرد صورة منعكسة : وهذه هى الطبيعة الخارجية .

ب ــ تلك التى تظهر الجوهر الحقيقى ، وهو الانسان ، الذى هو حد للوجود المطلق ، والذى يظن نفسه ــ خطأ ــ وجوداً مستقلاً .

يقول النسفى « أيها الدرو يش أتحسب أن وجودك مستقل عن الله ؟ إن هذا لخطأ عظيم » (١٤) و يشرح النسفى ما يرمى إليه من هذا القول بأسلوب تمثيلى بديع : « أيقنت الأسماك فى حوض من الأحواض أن حياتها وحركتها ووجودها فى الماء ، غير أنها شعرت بجهلها المطبق للماهية الحقيقية لذلك الشيء الذى هو مصدر حياتها ، فلجأت إلى سمكة أرجح منها عقلاً فى أحد الأنهار الكبيرة ، فخاطبتها السمكة الفيلسوفة قائلة :

« أنت يا من تطلب حل عقدة « الوجود » ..
لقد ولدت فى وصال ، ولا زلت ميتاً فى ظنك بأنك فى فراق (غير حقيقى) ..
أنت ظمآن على شاطيء البحر ..
تموت فقراً وأنت صاحب كنز» (١٥) ..

ومن ثم فكل إحساس بالفراق جهل ، وكل إحساس « بالغيرية » إنما هو محض التباس ، أو حلم ، أو ظل . وهى تفرقة تولدت عن علاقة حتّمها تعرّف الوجود المطلق على ذاته .

والامام الأعظم لهذه المدرسة هو « الرومى الكامل » كما يسميه « هيجيل » .. لقد تبنى الرومى الفكرة القديمة التى قالت بها الأفلاطونية الحديثة فى شأن « النفس الكلية » ، والتى تعمل عبر دوائر مختلفة من الوجود ، وعبّر عنها بطريقة جديدة للغاية فى روحها .و يقدم كلود (١٦) هذه القطعة فى كتابه « قصة الخلق » . وها أنذا أحازف باقتباس هذه القطعة الشعرية المشهورة لكى

أبيّن كيف وفّق الرومى فى سبقه للنظرية الجديدة للارتقاء ، وهو ما كان يعّده الجانب الواقعى لمثاليته :

« جاء الإنسان أولاً إلى إقليم الجماد
ثم عبر من الجمادية إلى النباتية
وعاش سنوات عديدة فى النباتية
ولم يذكر شيئاً عن حالة الجمادية بسبب التفاوت الكبير
ولما عبر من النباتية إلى الحالة الحيوانية
لم يعد يذكر شيئاً عن حالته كنبات
اللهم إلا الميل الذى يحسه نحو عالم النبات
خاصة وقت الربيع وتفتح الأزهار
مثل ميل الصغار إلى الأمّهات
وهم لا يعرفون سرّ ميلهم إلى أحضانهن
ومرة أخرى فإن الخالق العظيم ــ كما تعلم ــ
نقل الانسان من الحيوانية إلى حالة الانسانية
وهكذا انتقل الانسان من إقليم إلى إقليم
حتى أصبح عاقلاً عالماً قوياً ، كما هو الآن
إنه الآن لا يتذكر شيئاً عن نفسه الأولى
وسوف يتحول عن نفسه الحالية من جديد » (١٧) .

وسوف يكون من المفيد أن نقارن بين هذا الملمح من ملامح الفكر الصوفى وبين الأفكار الأساسية فى الأفلاطونية الحديثة . إن إله الأفلاطونية الحديثة موجود فى العالم فضلاً عن أنه متعال على العالم ، ونظراً لأنه سبب كل شىء فهو موجود فى كل مكان ، ونظراً لأنه مخالف لكل الأشياء فهو فى غير مكان . ولو كان فقط « فى كل مكان » ولم يكن أيضاً « فى غير مكان » ، فسوف يكون « كل شىء » (١٨) . ومهما يكن من أمر، فإن الصوفى يقول فى ايجاز بأن الله هو كل شىء . و يقول الأفلاطونيون المحدثون بجواز خلود المادة أو ثباتها على نحو ما ، لكن صوفية هذه المدرسة ينظرون إلى كل تجربة على أنها نوع من الحلم ، و يقولون بأن الحياة المقيّدة بمثابة النّوم ، وأن الموت تعقبه يقظة ، وعلى كل حال فإن نظرية

البقاء غير الشخصي ، والتي تبدو شرقية في أصلها هي التي تميز هذه المدرسة عن الأفلاطونية الحديثة . و يقول « هو يتاكر» : « إن الفلسفة العربية بمذهبها الخاص بخلود الروح بلا تعين تعد إذا قورنت بفلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، أصيلة تماماً » (١٩) .

إن العرض السابق — على إجماله — يبين لنا أن هناك ثلاث أفكار أساسية لهذا النمط الفكري :

ا — أن الحقيقة النهائية يمكن الوصول إلى معرفتها بحالة شعورية تعلو على الحس .
ب — الحقيقة النهائية بلا تعين .
جـ — الحقيقة النهائية واحدة .

و بإزاء هذه الأفكار فإن لدينا :

أ — رد الفعل اللا إدري ، وقد عبر عنه الشاعر عمر الخيام (في القرن الثاني عشر) ، الذي صاح في يأسه الفكري قائلاً :

أولئك الذين يترعون الخمر الصافية
وأولئك الذين يقضون الليل كله في المحراب
لا أحد منهم وجد اليابسة ، بل كلهم تائه في اليمّ
واحد فقط هو المتيقظ ، والآخرون جميعاً نيام (٢٠)

ب — رد الفعل التوحيدي ، لابن تيمية وأتباعه في القرن الثالث عشر .
جـ — رد الفعل التكثيري ، لوحيد الدين محمود (٢١) في القرن الثالث عشر .

ولو أننا تحدثنا من وجهة نظر فلسفية خالصة ، لوجدنا الحركة الأخيرة أهم من الحركتين الأولى والثانية . إن تاريخ الفكر ليشرح أثر بعض القوانين العامة للتقدم ، وهي القوانين التي تصدق على التاريخ العقلي لمختلف الشعوب ، فمثلما أثارت الأنماط الفكرية الألمانية الموحدة اتجاه « هر برت » (٢٢) إلى التكثير ، ومثلما أوجدت وحدة الوجود عند سبينوزا (٢٣) الفردية عند « لايبنز» (٢٤) كذلك فإن القانون نفسه قاد « وحيد محمود » إلى إنكار حقيقة الواحدية التي عاصرها ، واعلان أن الحقيقة ليست واحدة ، بل هي متعددة . لقد ذكر وحيد محمود قبل

« لايبنز » بمدة طويلة أن الكون هو تآلف مما سماه بـ « أفراد » ـــ أى وحدات أساسية ـــ أو ذرات بسيطة وجدت منذ الأزل ، وأودعت فيها الحياة . إن قانون الكون هو الكمال التدريجى للمادة الأولية ، فالمادة على الدوام تنتقل من صورة أدنى إلى صورة أعلى تتحدد بنوع الغذاء الذى تمتصه الوحدات الأساسية . و يشتمل كل دور من أدوار خلق العالم ـــ كما يقول وحيد محمود ـــ على ثمانية آلاف عام ، و بعد ثمانية من هذه الأدوار يتحلل العالم ، ثم تتآلف الوحدات ثانية لكى تنشىء كوناً جديداً .

لقد نجح وحيد محمود فى تأسيس فرقة تعرضت لاضطهاد عنيف ، ثم ما لبث الشاه عباس (الصفوى) أن محاها من الوجود . و يقال إن الشاعر « حافظ الشيرازى » كان يؤمن بعقائد هذه الفرقة .

جـ ـــ الحقيقة باعتبارها معرفة : نوراً أو فكراً

وثالثة مدارس التصوف الكبرى ، تلك التى تتصور الحقيقة فى أصلها نوراً أو فكرا . وطبيعتها أنها تتطلب شيئاً تفكر فيه أو تفسره . وفى الوقت الذى أهملت فيه المدرسة الصوفية السابقة الأفلاطونية الحديثة ، تناولتها هذه المدرسة فنقلتها إلى أساليب جديدة .

على أن هذه المدرسة جانبين من جوانب فلسفة ما وراء الطبيعة : أولهما ينطوى على روح فارسية أصيلة ، والثانى يعد متأثراً بأساليب الفكر المسيحى . وكلاهما يجمع على القول بأن التعدد التجريبى يستلزم بالضرورة وجود مبدأ التباين والاختلاف فى ماهية الحقيقة النهائية . وسأقوم الآن ببحثهما وفقاً لترتيبهما التاريخى .

١ ـ الحقيقة باعتبارها نورا : الإشراق
عودة إلى الثنويّة الفارسيّة

إن استعمال الجدل اليونانى فى علم الكلام الإسلامى قد أثار روح البحث النقدى ، وهى الروح التى بدأت بالأشعرى ثم ما لبثت أن تجلت بأكمل صورها فى تشكّك الغزالى .

وقد وجد بين العقليين نقّاد ــ مثل النظّام ــ الذى لم يقف من الفلسفة اليونانية موقف التسليم المذعن ، بل وقف موقف النقد الحر . إن حماة العقيدة ، كالغزالى ، والرازى ، وأبى البركات ، والآمدى شنّوا حملة شعواء على الفلسفة اليونانية برمّتها ، بينما حثّت أبا سعيد السّيرافى ، والقاضى عبد الجبّار ، وأبا المعالى ، وأبا القاسم ، وأخيراً ابن تيمية ــ الذى كان يتمتع بذكاء حاد ــ حثتهم دوافع كلامية مشابهة ، فواصلوا كشف القصور الذاتى الكامن فى المنطق اليونانى .

وقد انضم إلى هؤلاء المفكرين فى نقدهم للفلسفة الإغريقية بعض علماء الصوفية ، كشهاب الدين السهروردى ، الذى حاول قصاراه أن يثبت عجز العقل الخالص ، بدحضه للفكر اليونانى فى كتابه الذى جعل عنوانه « رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية » .

إن رد فعل الأشاعرة ضد العقلانية لم يسفر فحسب عن ظهور نظام لما وراء الطبيعة جديد تماماً فى بعض مظاهره ، بل أدى كذلك إلى تفكيك القيود البالية للعبوديّة الفكرية ، و يبدو « إردمان »(٢٥) وكأنه يظن أن روح البحث قد اضمحلّت بين المسلمين بعد الفارابى وابن سينا ، وأن الفلسفة بعدهما قد أفلست وتحولت إلى التشكك والتصوف ، ولا شك فى أن « إردمان » يتجاهل النّقد الإسلامى للفلسفة اليونانية ، وهو النقد الذى أفضى إلى المثالية الأشعرية من ناحية ، كما أفضى من ناحية أخرى إلى تجديد حقيقى للروح الفارسية . ذلك أن إقامة نظام فلسفى هو إيرانى تماما فى طابعه كانت تحتم هدم الفكر الأجنبى ، أو بالأحرى تضعف من تسلّطه على الذهن . لقد أكمل الأشاعرة وغيرهم من حماة العقيدة الإسلامية عملية الهدم . وما لبث أن جاء « الإشراقى » ــ وهو سليل التحرر ــ لكى يبنى صرحاً جديداً من الفكر ، رغم أنه ــ فى عملية إعادة البناء التى نهض بها ــ لم يضرب صفحاً عن المادة الأقدم . إنه بدماغه الفارسى الأصيل يؤكد ــ غير هيّاب بتهديدات السلطة الضيّقة الأفق ــ على حقّه فى ممارسة التفكير الحر المستقل . وفى فلسفته يسعى الموروث الفارسى القديم ــ والذى وجد لنفسه تعبيراً جزئياً فى كتابات الرازى الطبيب ، والغزالى ، والمذهب الإسماعيلى ــ

يسعى هذا الموروث إلى اجراء تصاليح نهائى بين فلسفة أسلافه وعلم الكلام الإسلامى .

لقد ولد الشيخ شهاب الدين السهروردى ، المعروف بشيخ الإشراق المقتول — حوالى منتصف القرن الثانى عشر— ودرس الفلسفة على « مجد الدين الجيلى » ، أستاذ فخر الدين الرازى المفسّر . و بدا — وهو فى ر يعان شبابه — كمفكر عديم النظير فى العالم الإسلامى . لقد كان أكبر المعجبين به — الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين— قد دعاه إلى حلب حيث عرض الشاب آراءه المستقلة بطر يقة أثارت الغيرة الشديدة فى نفوس معاصر يه من علماء الكلام . هؤلاء العبيد المأجورون بتزمّتهم المتعطّش للدماء ، والذى يعى تماماً قصوره الذاتى ، و يعمل دوماً على الاحتفاظ بقوة غاشمة يرتكن إليها ويحتمى بها ، قد كتبوا إلى السلطان « صلاح الدين » بأن تعاليم الشيخ تعدّ خطراً على الإسلام ، وأنه من الضرورى — لصالح الدين— أن يقضى على الفتنة فى مهدها ، واقتنع السلطان ، وفى سنّ مبكّرة لا تجاوز السادسة والثلاثين تلقى المفكر الفارسى بر باطة جأش لطمة جعلته شهيداً للحق ، وخلّدت اسمه إلى الأبد . والآن ، ذهب القتلة ومضوا بلا أثر، لكن الفلسفة التى دفع ثمنها بالدم ، ما تزال حية نابضة ، تجتذب العديد من الباحثين المخلصين عن الحقيقة .

إن الملامح الأساسية لمؤسس الفلسفة الإشراقية هى استقلاله الفكرى ، ومهارته البادية فى حبك موادّه فى نظام متكامل ، وفضلاً عن هذا كله وفاؤه التام للتقاليد الفلسفية لبلاده . وهو يختلف فى عدد من النقاط الأساسية عن أفلاطون ، و ينتقد — فى حر ية— أرسطو الذى يرى أن فلسفته إن هى إلا تهيئة لنظامه الفلسفى الخاص . ولا يندّ عن نقده شىء ، حتى منطق أرسطو، يعرضه للفحص الدقيق ، و يبين ما فى نظر ياته من تهافت . فالتعر يف — على سبيل المثال — فى منطق أرسطو هو اجتماع الجنس والفصل ، لكن « الإشراقى » يزعم أن الصفة المميزة للشىء المعرّف ، والتى لا يمكن أن تكون محمولاً لشىء آخر، لن تجلب لنا أية معرفة للشىء . إننا نعرّف « الحصان » بأنه حيوان صاهل . والآن نحن ندرك الحيوانية لأننا نعرف عدداً من الحيوانات التى توجد فيها هذه الصفة ، غير أن من المستحيل أن ندرك صفة « الصهل » لأنها لا وجود لها إلا فى الشىء المعرّف نفسه .

ومن ثم يكون التعريف المعتاد للحصان غير ذى معنى لشخص لم ير الحصان قط . فالتعريف الأرسطى من حيث هو مبدأ علمى لا جدوى منه على الإطلاق .

و يقود هذا النقد الشيخ إلى وجهة نظر « بوزان كت » (٢٦) ، الذى يسمى الشعر يف « بجمع الكيفيات » ، إذ يزعم الشيخ أن التعريف الحقيقى لابد أن يشمل كل الصفات اللازمة ، وهى فى مجموعها لا توجد إلا فى الشىء المعرّف ، رغم أنها يمكن أن تكون موجودة بصورة انفرادية فى أشياء أخرى .

والآن علينا أن نعود لدراسة نظام ما وراء الطبيعة عنده ، ونتبين مبلغ قيمة الاضافة التى أضافها لفكر بلاده . يقول الشيخ إن الطالب إذا ما أراد أن يفهم الجانب العقلى الخالص للفلسفة العالية فإنه يتعين عليه أن يكون ملمّا بفلسفة أرسطو ، و بالمنطق ، والر ياضيات ، والتصوّف ، و ينبغى أن يكون ذهنه بر يئاً تماماً من أدران الخطيئة والهوى ، وعليه ثمة أن ينمّى بالتدر يج حاسته الباطنة ، ومهمتها تأكيد وتصحيح ما يدركه العقل على اعتبار أنه نظر ية محضة . إن عقلاً دون سند يسنده لا يجدر الوثوق به ، إنه ينبغى أن يكون مزوّداً « بالذوق » — أى الادراك الخفىّ لجوهر الأشياء — الذى يجلب المعرفة والطمأنينة للروح القلقة و يستأصل التشكك إلى الأبد .

ومهما يكن من أمر ، فإن اهتمامنا منصبّ أساساً على الجانب الفكرى الخالص للتجربة الروحية ، وهو الجانب الذى يتصل بنتائج الإدراك الباطنى على نحو ما يعمل الفكر الاستدلالى على ضبطه وتنظيمه . ولننظر الآن نظرة فاحصة لمختلف مظاهر الفلسفة الإشراقية ، وهى : علم الوجود ، علم الكون ، علم النفس .

أ — علم الوجود Ontology

الحقيقة النهائية لكل الكائنات هى « النّور القاهر» أى النور الأوّلى المطلق ، الذى تنطوى ماهيّته الأصلية على إشراق مستمر ، « ليس هناك شىء قابل للرؤ ية أكثر من النور ، وقابلية الرؤ ية لا تحتاج إلى أى تعريف » (٢٧) . والإشراق ، هو ذات النور ، لأن الإشراق لو كان عرضاً وأضيف إلى النور للزم ألا يكون النور فى

نفسه قابلاً للرؤية ، ولكان قابلاً للرؤية بواسطة شيء آخر قابل للرؤية فى نفسه . وهذا يستوجب نتيجة سخيفة ، وهى أن شيئاً آخر غير النور أكثر قبولاً للرؤية من النور. ومن ثمّ كانت علة وجود النور الأولى هى النور نفسه ، ليس إلا . وكل ما سوى هذا المبدأ الأصلى إنما هو قائم بالغير ، ومحدث ، وممكن الوجود . و«اللانور» (الظلمة) ليس بشىء متمايز أصبح قابلاً للظهور من مبدأ مستقل . لقد أخطأ أتباع المجوس حين ظنّوا أن النور والظلمة حقيقتان متمايزتان لتجيئا عن عاملين خلاقين مستقلّين . إن فلاسفة الفرس القدماء لم يكونوا ثنويّين كأتباع زرادشت ، الذين أقرّوا مبدأين مستقلّين للنور والظلمة ، انطلاقاً من المقولة التى تنادى بأن «الواحد» لا يمكن أن يفيض عنه أكثر من «واحد» . ولم تكن العلاقة بينهما مبنية على التضاد بل كانت مبنية على الوجود واللاوجود .. إن إيجاب النور يستلزم سلب النور ، بمعنى أن النور لكى يحقق نفسه يجب وجود ظلمة لكى ينيرها .

والنور الأوّلى مبدأ لكل حركة ، لكن حركته لا تعنى تغييراً مكانياً ، إنما الباعث على الحركة هو «حُبّه» للإنارة ، وهو الحب الذى يشكّل جوهره الخاص . و يثيره لأن يعكس شعاعه فى كيان كل الأشياء ، فيجعل دبيب الحياة يدّب فيها . وعدد التجليات والأنوار التى تصدر عنه لا يحدّ . وتصبح الأنوار الأكثر لمعاناً بدورها مصدراً لأنوار أخرى ، وتبدأ درجة الضياء فى التنزّل التدريجى بحيث لا تقبل توليد أنوار أخرى .

وكل تلك التجليات وسائط أو بلغة اللاهوت ملائكة بواسطتها تتلقى الأنواع اللامحدودة للوجود حياتها ومقوّماتها من النور الأوّلى . لقد أخطأ أتباع أرسطو حين حصروا عدد العقول فى عشرة عقول فقط . كما أخطأوا بالمثل فى إحصائهم لمقولات الفكر فليس لإمكانات النور الأولى نهاية . والكون بكل ما يتصف به من تنوّع إنما هو تجل جزئى لذات غير متناهية ، وراءه . ومن ثمّ كان مقولات أرسطو صحيحة من حيث كونها إضافية محضة . ومن المستحيل بالنسبة للفكر الإنسانى بإدراكه المحدود أن يحيط بكل التنوع غير المحدود للمقولات التى بمقتضاها ينير النور الأولى ما ليس منيراً . على أننا نستطيع أن نميز بين هذين الإشراقين التاليين للنور الأولى :

١ ـــ النور المجرّد : (أى العقل الكلى ، والعقل الجزئى) ، ليست له صورة ، ولا يصبح أبداً صفة لشيء آخر غير نَفْسِهِ هُو (الجوهر) ، وتتولّد منه سائر الأشكال المختلفة للنور: النور الواعى جزئياً ، والنور الواعى ، والنور الواعى بنفسه ، وهى تختلف بعضها عن بعض فى درجة الإضاءة ، وهو ما يتحدد بقربها أو بعدها النسبى من المبدأ الأول لوجودها . والعقل الجزئى أو النفسى إنما هما نسخة باهتة ، أو بالأحرى انعكاس بعيد للنور الأولى .

والنور المجرّد يعرف نفسه بنفسه ، وهو ليس بحاجة إلى « غير الأنا » لكى يبرهن على وجوده بنفسه لنفسه . ومن ثم فإن ذات النور المجرد هى الوعى أو معرفة الذات ، كما أنه يتمايز عن نفى النور .

٢ ـــ النور العارض : (وهو صفة) ، وهو نور له صورة ، وبمقدوره أن يصبح صفة لشيء آخر غير نفسه (كنور النجوم ، أو النور الذى يجعل الأجسام الأخرى قابلة للرؤ ية) . إن النور العارض ، أو بمعنى أصح النور المحسوس إنما هو انعكاس بعيد للنور المجرد ، و بسبب بعده فَقَد شدّته أو حرم من طابع جوهر مبدئه . إن عملية الانعكاس هى فى الحقيقة عملية إضعاف ، وتفقد التجليات المتواترة شدّتها بالتدريج إلى أن نصل ـــ فى سلسلة الانعكاسات ـــ إلى تجليات أقل شدة فتفقد طابعها المستقل كلية ، ولا يمكن أن يكون لها وجود إلا بالانضمام إلى شيء آخر غيرها . هذه التجليات تشكل النور العارض ، وهى صفة ليس لها وجود مستقل . ومن ثم ، فالعلاقة بين النور العارض والنور المجرد علاقة بين العلة والمعلول ، غير أن المعلول ليس بشيء متمايز تماماً عن علته ، بل هو تحول ، أو شكل أضعف للعلة المفروضة ، ولا يمكن أن تكون هناك علة للنور العارض سوى النور المجرد (كماهية الجسم المضاء نفسه على سبيل المثال) . ولأن النور العارض ممكن الوجود وقابل تماماً للسلب ، لذا فإنه يمكن عزله عن الأجسام دون أن يطرأ أى تغيير على طابعها . وإذا كان جوهر أو ماهية الجسم المنير علة للنور العارض ، فلن يكون هناك فصل للنور عن الجسم المنير ، ولا يمكننا أن نتصور وجود علة غير فاعلة (٢٨) .

من الواضح الآن أن شيخ الإشراق يوافق مفكرى الأشاعرة فى زعمهم بأن لا وجود للهيولى الأولى التى قال بها أرسطو؛ رغم أنه يسلم بضرورة وجود نفى

النور ــ أى الظلمة ــ والظلمة موضوع النور. وفضلاً عن هذا فهو يتفق مع الأشاعرة فى مقولتهم بنسبية كل المقولات عدا الجوهر والعرض . لكنه يصحح نظريتهم الخاصة بالمعرفة لدرجة أنه يقر بعنصر فاعل فى المعرفة الإنسانية . إن علاقتنا بموضوعات معرفتنا ليست مجرد علاقة الفعالية تماماً ، فالنفس الفردية ، لكونها نفسها نوراً ، تنير الموضوع أثناء فعل المعرفة ، والعالم عنده صنع واحد فعّال ، فعله الإنارة أو الإشراق . لكن هذه الإنارة ــ من وجهة نظر فكرية بحتة ــ هى تعبير جزئى فقط عن لا تناهى النور الأولى ، الذى يستطيع أن ينير بمقتضى قوانين أخرى غير معلومة لنا . إن مقولات الفكر غير متناهية ، وفكرنا يتعامل مع القليل منها فحسب . ومن ثم فإن الشيخ ، من وجهة نظر الفكر الاستدلالى ، ليس ببعيد عن النظريات الإنسانية الحديثة .

ب ــ علم الكــون : Cosmology

إن كل ما ليس نوراً يسميه مفكرو الإشراق « الكم المطلق » أو « المادة المطلقة » . وهو مجرد مظهر آخر فحسب لإيجاب النور. كما أنه ليس مبدأ مستقلاً ، كما يزعم ــ خطأ ــ تلاميذ أرسطو أن الحقيقة التجريبية لتبدل العناصر الأولية فيما بينها تشير إلى أن هذه المادة الأساسية المجردة ــ بدرجاتها المتفاوتة الكثافة ــ هى التى تشكل الدوائر المختلفة للوجود المادى .

ومن ثم ، ينقسم أصل كل الأشياء إلى نوعين :

١ ــ ما وراء المكان ــ وهو الجوهر الكدر ــ أو الجزء الذى لا يتجزأ (الماهية عند الأشاعرة) .

٢ ــ ما هو موجود بالضرورة فى المكان ، وهو أشكال الظلمة ، كالوزن والرائحة والطعم .

ومن اجتماعهما تتشكل الخصائص الذاتية للمادة المطلقة ، فالجسم المادى صورة لامتزاج الظلمة بالجوهر الكدر وقد أصبحت مرئية أو منيرة بفضل النور

المجرد . ولكن ما سبب الصور المختلفة للظلمة ؟ إنها ــ مثل صور النور ــ تدين بوجودها للنور المجرد ، وإشراقاتها المختلفة تسبب تعدد مراتب الوجود وتكثرها . إن الصور التى تبنى الأجسام تختلف كل واحدة منها عن الأخرى ، ولا توجد فى ذات المادة المطلقة . ولو تماثل الكم المطلق مع المادة المطلقة ، و وجدت هذه الصور فى ذات المادة المطلقة ، لأصبحت كل الأجسام متماثلة باعتبارها صوراً للظلمة . إلا أن التجربة اليومية تدحض هذا ؛ فلا شك أن سبب صور الظلمة ليس هو المادة المطلقة ، ولما كان اختلاف الصور لا يمكن أن يعزى إلى سبب آخر ، مما يستلزم أن يكون نتيجة لتجليات النور المجرد . إن صور النور ــ شأنها فى ذلك شأن صور الظلام ــ تدين بوجودها للنور المجرد . والعنصر الثالث للجسم المادى ــ أى الجوهر الكدر أو الجزء الذى لا يتجزأ ــ ليس إلا مظهراً من مظاهر إيجاب النور .

ومن ثم ، فالجسم ككل متوقف تماماً على النور الأولى ، والكون كله فى الحقيقة سلسلة مستمرة من دوائر الوجود ، وكلها تعتمد على النور الأصلى ، والأقرب منها إلى المبدأ تتلقى تجليات وأنوار أكثر من تلك الأكثر بعداً . وكل تنوعات الوجود فى كل دائرة ، بل والدوائر نفسها ، تتلقى النور عبر عدد غير محدود من التجليات الوسيطة ، وهى تحفظ بعض صور الوجود بعون من « النور الواعى » (كما فى حالة الإنسان ، والحيوان ، والنبات) ، و بعضها بغير عون منه (كما فى حالة المعادن والعناصر الأولية) . إن هذا المنظر الرحب الفسيح من الكثرة للتنوع غير المحدود فى شدته للإشراقات المباشرة وغير المباشرة لتجليات النور الأولى . والأشياء تتغذى بأنوارها الخاصة التى تتحرك نحوها باستمرار ، بجذبة العاشق ، لكى ترتوى بالمزيد والمزيد من النبع الأصلى للنور . فالعالم قصة حب خالد ، وتنقسم العوالم المختلفة للوجود على النحو التالى :

عالم النور الأولى:
١ ــ عالم العقول ــ أصناف الأفلاك
٢ ــ عالم الروح

عالم الصورة
عالم الصورة المثالية ١ ــ عالم الأفلاك
عالم الصور المادية ٢ ــ عالم العناصر

أ ـ الأفلاك
ب ـ العناصر:

١ ـ العناصر البسيطة
٢ ـ العناصر المركبة :

أ ـ العناصر البسيطة
ب : العناصر المركبة :

مملكة المعادن
مملكة النبات
مملكة الحيوان

١ ـ مملكة المعادن
٢ ـ مملكة النبات
٣ ـ مملكة الحيوان

علينا الآن بعد أن بينا ـ على وجه الإجمال ـ الماهية العامة للوجود أن نفحص عمل الكائنات بشكل أكثر تفصيلاً فكل ما ليس نوراً ينقسم إلى قسمين :

١) أزلي ، أي العقول ، والأرواح ، والأجرام السماوية ، والأفلاك ، والعناصر البسيطة والزمان ، والحركة .

٢) ممكن الوجود ، أي مركبات العناصر المختلفة ، إن حركة الأفلاك أزلية ، وبها تتشكل مختلف دوائر الكون ، وسببها يرجع إلى الرغبة الشديدة للنفس الفلكية في أن تتلقى تجلياً من مصدر كل نور . والمادة التي منها بنيت الأفلاك بريئة تماماً من أثر العمليات الكيماوية ، وهي العمليات المتعلقة بصور من صور ما ليس نوراً أكثر أكثر كثافة . وكل فلك له مادته الخاصة به وحده ، كذلك تختلف الأفلاك بعضها عن بعض في اتجاه حركتها . والاختلاف تفسره حقيقة أن الحبيب ـ أي الإشراق والتنوير الممد بأسباب الحياة ـ يختلف في كل حال . والحركة عنصر من عناصر الزمان ، وقد وضع التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل لمجرد التسهيل ليس إلا ، لكن هذا التمييز لا وجود له في ماهية الزمان(٢٩) ونحن لا نستطيع أن ندرك بداية للزمن ، لأن البداية المفترضة لابد أن تكون نقطة من الزمن نفسه ، ومن ثم كان كل من الزمان والحركة أزلياً .

وهناك ثلاثة عناصر أولية هي : الماء والتراب والريح . والنار — عند الإشراقيين — ليست سوى ريح محرقة ، إن ارتباط هذه العناصر — تحت مؤثرات فلكية مختلفة — يتخذ صوراً مختلفة ؛ كالسيولة والغازية والصلابة ، وهذا التحول للعناصر الأصلية ينشيء عملية « الكون والفساد » الذي يسري في دائرة « اللانور » بأسرها ، رافعاً مختلف صور الوجود إلى الأعلى فالأعلى ، دافعاً بها أقرب فأقرب إلى قوى التنوير. إن كل ظواهر الطبيعة ، كالمطر ، والسحاب ، والرعد ، والشهاب الشاقب ، هي أعمال مختلفة لهذه القوة الباطنية للحركة ، وهي تُفَسَّر بتأثير النور الأولي المباشر أو غير المباشر على الأشياء ، وهو تأثير يختلف من شيء لآخر تبعاً لصلاحيته لتلقي قدر أقل أو أكثر من الإشراق والإنارة . خلاصة القول أن الكون رغبة مجسمة ، وشوق متبلور إلى النور.

لكن هل العالم أزلي قديم ؟ .. إن العالم مظهر لقوة التنوير التي هي كامنة في الماهية الأصلية للنور الأولي . ومن ثم فإن العالم لما كان مظهراً كان قائماً بغيره فحسب ، وبالتالي لا يكون أزلياً لكنه أزلي بمفهوم آخر. فكل الدوائر المختلفة للوجود توجد بسبب تجليات النور النهائي وأشعته ، وبعض التجليات أزلية مباشرة ، بينما هناك تجليات أخرى أكثر ضعفاً ، وهي تلك التي يعتمد ظهورها على اجتماع التجليات والأشعة الأخرى ، ووجودها ليس أزلياً بنفس معنى وجود التجليات السابقة عليها والتي أدت إلى وجودها . فوجود اللون ، على سبيل المثال ، ممكن بالمقارنة بالشعاع الذي يظهر اللون حين يوضع جسم مظلم أمام جسم منير. ومن ثم فالكون ، وإن كان ممكن الوجود باعتباره مظهراً ، فهو أزلي باعتبار الطابع الأزلي لمصدره .

إن الذين يقولون بحدوث الكون يبنونه على فرضية استقراء تام ، ويجري استدلالهم على النحو التالي :

١ — كل واحد من الأحباش أسود

∴ كل الأحباش سود

٢ — كل حركة بدأت في لحظة محددة

∴ كل الحركات ينبغي أن تبدأ على نفس النحو.

لكن هذا النمط من الاستدلال فاسد ، ومن المستحيل تماماً تبرير المقدمة الكبرى . فلا أحد يستطيع أن يجمع كل الأحباش فى الماضى والحاضر والمستقبل فى لحظة واحدة من الزمن ، فمثل هذه القضية الكلية مستحيلة ، ومن العبث أن نستنتج من مشاهدة أفراد الأحباش ، أو من الشواهد الخاصة بالحركة ، أن كل الأحباش سود ، وأن كل حركة كان لها بداية فى الزمان .

جـ ــ علم النفس :

الحركة والنور ليسا متلازمين فى حالة الأجسام ذات الطبقة الأدنى . فقطعة الحجر ، على سبيل المثال ــ وإن كانت منيرة وظاهرة للعيان ــ فإن قوة الحركة الذاتية غير مودعة فيها . على أننا كلما ارتفعنا فى سلم الوجود ، وجدنا أجساماً ذات طبقة أعلى ، أو كيانات يتوافق فيها كل من الحركة والنور سوياً . ويجد النور المجرد أفضل مستقر له فى الإنسان .

لكن السؤال الذى يطرح نفسه ها هنا هو ما إذا كان النور المتفرد المجرد ــ وهو ما نسميه بالنفس الإنسانية ــ قد وجدت أو أنها لم توجد قبل ملازمها الجسمانى ؟ إن مؤسس الفلسفة الإشراقية يحذو حذو ابن سينا فيما يتعلق بهذا السؤال ، و يستخدم الاستدلالات نفسها لكى يبين أنه لا يمكن القول بأن الأنوار المتفردة المجردة قد وجدت من قبل توجدات كثيرة من النور . وليس بوسعنا أن نطبق المقولات المادية للوحدة والكثرة على النور المجرد ، لأنه فى ماهيته الأصلية لا هو واحد ولا هو كثير ، وإن بدا وكأنه كثير بسبب قابليته للإنارة فيما يلازمه من ماديات .

والعلاقة بين الجسم والنور المجرد ، أو النفس ، ليست علاقة العلة بالمعلول ، وإنما رابطة الاتحاد بينهما منشؤها المحبة . والجسم الذى يتوق إلى النور يتلقاه عبر النفس ، لأن فطرته لا تسمح باتصال مباشر بينه هو نفسه و بين مصدر النور ، لكن النفس لا تستطيع أن تنقل النور الذى تتلقاه مباشرة إلى جسم مظلم صلب ، إذ هو باعتبار ما ينطوى عليه من صفات يقف فى الناحية المضادة للوجود ، ولكي يرتبط أحدهما بالآخر يحتاجان إلى وسيط بينهما ، أو إلى شىء يقف فى منتصف الطريق

بين النور والظلمة . هذا الوسيط هو النفس الحيوانية ، وهي بخار حار لطيف شفاف تتخذ لنفسها مستقراً في التجويف الأيسر من القلب ، لكنها تجول أيضاً في سائر أجزاء البدن . ولأن النفس الحيوانية تتماثل جزئياً مع النور، نجد الحيوانات البرية ــ في الليالي المظلمة ــ تسارع إلى النار المحرقة بينما تغادر الحيوانات البحرية مقرها لتستمتع ــ من فوق سطح الماء ــ بمشاهدة المنظر الخلاب للقمر.

ومن ثم فإن المثل الأعلى هو العروج في سلم الوجود ، لتلقي المزيد والمزيد من النور الذي يهب بالتدريج حرية كاملة من عالم الصور. ولكن كيف يمكن تحقيق هذا المثل الأعلى؟ بالمعرفة والعمل؛ فمن تبدل الفهم والإرادة ومن اتحاد العمل والتأمل ، يتحقق للإنسان مثله الأعلى . غير موقفك من الكون ، واتخذ خط السلوك الذي يقتضيه هذا التغيير.

ويجدر بنا الآن أن نمعن النظر ــ على وجه الإجمال ــ في هاتين الوسيلتين من وسائل تحقيق المثل الأعلى للانسان .

أ ــ المعرفة : متى ما اشترك النور المجرد مع كائن حي أعلى حقق تطوره بفعل ملكتين خاصتين : هما قوى النور، وقوى الظلمة ؛ وقوى النور هي الحواس الخارجية الخمس ، والحواس الباطنة الخمس ، وهي : الشعور، والتصور، والتخيل ، والفهم ، والذاكرة . بينما قوى الظلمة هي قوى النمو، والهضم وغيرهما . على أن مثل هذا التقسيم للملكات هدفه التسهيل ليس إلا . «إن ملكة واحدة تستطيع أن تكون مصدراً لكل الأفعال» (٣٠) . ولا وجود إلا لقوة واحدة فقط وسط المخ ، رغم أنها تتخذ لنفسها أسماء مختلفة باختلاف وجهات النظر. والذهن وحده واحد ، وإن كان يعد ــ على سبيل التسهيل ــ متكثراً . والقوة الكامنة في وسط المخ ينبغي أن تكون منفصلة عن النور المجرد الذي هو كنه الذات الإنسانية . ويبدو فيلسوف الإشراق وكأنه يفرق بين العقل الفعال والنفس التي هي أساساً غير منفعلة ، وهو يقول ــ بالإضافة إلى ذلك ــ بأن كل الملكات المختلفة متصلة بالنفس على نحو خفي .

على أن أكثر النقاط أصالة في سيكلوجية العقل عنده ، هي نظريته الخاصة بالإبصار (٣١) ؛ فشعاع النور الذي من المفروض أن يخرج من العين يجب أن يكون إما

جوهراً أو صفة ، فلو كان صفة لما أمكن نقله من جوهر (العين) إلى جوهر آخر (الجسم المائى) . و بالعكس لو كان جوهراً لتحرك بحكم الشعور — أو اندفع بحكم طبيعته الخاصة . والحركة بحكم الشعور تجعله حيواناً يدرك الكائنات الأخرى ، وفى هذه الصورة لن يكون الإدراك الإنسانى من فعل الإنسان بل من فعل الشعاع . ولو كانت حركة الشعاع صفة لماهيته لما كان هناك سبب لكون حركته تسير فى اتجاه واحد وليس فى كل الاتجاهات . ومن ثم لا يمكن القول بأن شعاع النور يخرج من العين ، و يزعم تلاميذ أرسطو أنه فى عملية الإبصار تنطبع صور الأشياء على العين . وهذه الفكرة بدورها خاطئة ، لأن صور الأشياء الكبيرة لا يمكن أن تنطبع فى فضاء صغير . والحقيقة هى أنه متى عرض شىء للعين ، ولم يكن هناك حائل بين الشىء و بين الإبصار السليم ، وكان العقل مستعداً للإدراك ، يجب أن تحدث عملية الإبصار ، فهذا هو قانون الأشياء ، « إن كل إبصار إشراق ، ونحن نرى الأشياء فى الله » . وقد فسر « بركلى » (٣٢) نسبية إدراكاتنا البصرية لكى يبرهن على أن الله هو الأساس النهائى لكل الأفكار . و يقصد فيلسوف الإشراق إلى نفس الغاية ، رغم أن نظرية الإبصار عنده ليست تفسيراً لعملية الرؤية بقدر ما هى طريقة جديدة لبحث حقيقة الإبصار .

وفضلاً عن الحس والعقل فإن هناك مبدأ آخر للمعرفة يسمى « الذوق » أى الإدراك الباطنى الذى يدرك عوالم الوجود غير الزمانية وغير المكانية . إن دراسة الفلسفة ، أو اعتياد التفكير فى المعانى المجردة ، بالإضافة إلى ممارسة الفضائل ، كل ذلك فى شأنه أن يؤدى إلى ممارسة الفضائل ، وإلى تنمية هذه الحاسة الخفية ، التى تؤيد وتصحح نتائج عمل العقل .

ب — الفعل : الانسان من حيث كونه كائناً فاعلاً يملك القوى المحركة التالية :

١) العقل أو الروح الملكوتية ، مصدر الذكاء ، والتمييز وحب المعرفة .

٢) النفس البهيمية ، وهى مصدر الغضب ، والشجاعة ، والسيطرة ، والطموح .

٣) النفس الحيوانية ، وهى مصدر الرغبة والجوع ، والشهوة الجنسية .

والقوة الأولى تقود إلى الحكمة ، بينما الثانية والثالثة إذا ما حكمها العقل تفضيان إلى الشجاعة والعفة ، والاستخدام المتوافق لهذه القوى الثلاث يفضي إلى فضيلة العدالة . إن إمكانية التقدم الروحي بفعل الفضيلة يشهد على أن هذا العالم هو أفضل عالم ممكن ، والأشياء — على النحو الذى وجدت به — لا هي خير ولا هي شر ، إن الاستخدام السيء لها أو ضيق النظر بشأنها هو الذى يجعلها كذلك . ومن هنا ، لا يمكن إنكار حقيقة الشر ، فالشر موجود ، لكنه أقل بكثير في الكم من الخير ، فالشر منحصر فحسب في جزء من عالم الظلام ، بينما توجد أجزاء أخرى من «الكون» بريئة تماماً من دنس الشر ، إن المتشكك الذى ينسب وجود الشر إلى القدرة الخالقة لله يفترض وجود تشابه بين الفعل الانسانى والفعل الإلهى ، و يغفل عن أنه لا شيء موجود يكون حراً ، في مفهوم المتشكك للكلمة ، إن الفعل الإلهى لا يمكن اعتباره خالقاً للشر بنفس المعنى الذى ندركه لبعض صور الفعل الإنسانى على أنه سبب للشر(٣٣) .

فبالاتحاد بين المعرفة والفضيلة إذن تحرر الروح نفسها من عالم الظلمة ، وكلما عرفنا المزيد عن ماهية الأشياء اقتربنا أكثر بأكثر من عالم النور ، وازدادت محبتنا لذلك العالم أكثر فأكثر ، إنّ مراحل التطور الروحي لا حدود لها ، إذ لا حدود لمدارج المحبة . ومن ثم فإن المراحل الرئيسية على النحو التالى :

١ — مرحلة « الأنا » في هذه المرحلة يكون الإحساس بالشخصية شديداً للغاية ، وتنبع الأفعال الإنسانية من الأنانية عامة .

٢ — مرحلة « لست أنت موجوداً » و ينجذب الإنسان فيها تماماً إلى أعماق نفسه بحيث يغيب تماماً عن كل شيء خارجي .

٣ — مرحلة « لست أنا موجوداً » وهي مرحلة تالية بالضرورة للمرحلة السابقة .

٤ — مرحلة « أنت موجود » وهى تعنى النفى المطلق « للأنا » وإثبات « أنت » وهو ما يعنى التفويض الكامل للإرادة الإلهية .

٥ — مرحلة « أنا لست موجوداً ، وأنت موجود » وهى النفى الكامل لحدى الفكر — بمعنى أنها « وعى كونى » .

وكل مرحلة من هذه المراحل تتميز بالتفاوت فيما بينها من حيث زيادة درجة الإشراق أو نقصانها ، وهو الإشراق الذى يكون مصحوباً ببعض الأصوات التى لا يمكن وصفها . إن الموت لا يضع نهاية للرقى الروحى للنفس ، والنفوس الفردية لا تتحد بعد الموت فى نفس واحدة ، لكنها تختلف دائماً بعضها عن بعض ، وهو التناسب الذى حصلته وقت أن كانت مصاحبة لأجسامها المادية . إن فيلسوف الإشراق يتنبأ بنظرية « لايبنز » الخاصة « باتحاد الآحاد غير القابلة للتميز » و يدعى أنه لا يمكن أن تكون هناك نفسان متماثلتان تماماً (٣٤) .

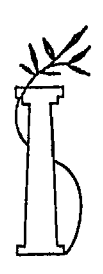
وعندما تتلاشى الوسيلة المادية التى تستخدمها النفس بغرض تحصيل الإشراق بالتدريج فمن المحتمل أن تتخذ لها جسداً آخر يكون مناسباً لتجاربها السابقة . وترتفع أعلى ثم أعلى فى الدوائر المختلفة للوجود ، وهى تتخذ لنفسها صوراً تختص بكل دائرة من هذه الدوائر، إلى أن تبلغ غايتها ، وهى حالة النفى المطلق . ومن المحتمل أن تعود بعض النفوس إلى هذا العالم لتعويض نقصها (٣٥) . إن مذهب التناسخ لا يمكن إثباته أو نفيه من وجهة نظر منطقية بحتة ، رغم أنه ممكن نظرياً لتفسير قدر النفس فى المستقبل . وكل النفوس ترحل باستمرار تجاه مصدرها المشترك ، وهو المصدر الذى يرتد إليه الكون كله حينما ينتهى هذا الرحيل ، و يبدأ دورة أخرى للوجود سوف يتكرر فيها ـــ من جميع النواحى ـــ تاريخ الدورات السابقة .

تلك هى فلسفة الشهيد الإيرانى الكبير، وهو بحق أول منظر إيرانى يتعرف على العناصر الحقة فى كل مظاهر الفكر الإيرانى ، و يدمجها ببراعة فى نظامه الخاص . إنه يقول بوحدة الوجود ، إذ هو يعرف « الله » بأنه مجموع كل الوجود الحسى والتصورى (٣٦) . والعالم عنده ـــ على خلاف ما يراه أسلافه من الصوفية ـــ شىء حقيقى ، والنفس الإنسانية فردية متميزة . وهو يتفق مع فقهاء السنة فى قوله بأن العلة النهائية لكل ظاهرة هى النور المطلق الذى يشكل إشراقه وتجليه الجوهر الأصلى للكون .

وهو ينهج نهج « ابن سينا » فى علم النفس . لكن معالجته لهذا الفرع من العلم أكثر عناية بالتصنيف واعتماداً على التجربة .

وهو فيلسوف أخلاقى تلميذ لأرسطو؛ فهو يشرح و يوضح مذهبه القائل بالوسطية بكثير من التعمق والشمول . وهو ــ فوق هذا ــ يعدل « الأفلاطونية الحديثة » التقليدية ويحورها إلى منهج للفكر فارسى تماماً ، وهو منهج لا يقترب فحسب من أفلاطون ، بل يضفى طابعاً روحياً على الثنوية الفارسية القديمة . ولم يظهر من بين المفكرين الإيرانيين من كان أكثر منه وعياً بضرورة شرح جميع جوانب الوجود العينى إيماء إلى أصوله الأساسية ، وهو يميل دائماً إلى التجربة ، و يبذل أقصى ما فى وسعه لتفسير حتى الظاهرة الجسمانية فى ضوء نظريته الخاصة بالإشراق . وفى منهجه الفلسفى حققت « عينية الوجود » ، والتى كانت قد استهلكت تماماً بالإفراط فى الطابع الباطنى لمذهب « وحدة الوجود » الصارم ــ حققت مكانتها من جديد؛ فتعرضت لفحص دقيق ، وحظيت بتفسير جامع . ولا عجب إذن فى أن هذا المفكر الحاد الذكاء قد نجح فى تأسيس نظام من الفكر ظل على الدوام يخلب الألباب جامعاً بين العقل والعاطفة فى توافق تام ، لقد كان ضيق النظر عند معاصريه هو الذى جعله يلقب « بالمقتول » ، بمعنى أنه لم يكن جديراً بأن يعد « شهيداً » غير أن الأجيال التالية من الصوفية والفلاسفة أخذت توليه أكبر قدر من التوقير والاحترام .

و يتعين على هنا أن أشير إلى صورة من صور النمط الإشراقى للتفكير أقل روحانية ، يصف النسفى(٣٧) مرحلة من مراحل التفكير الصوفى قد ارتدت إلى الشنوية المادية المانوية ، و يزعم مؤيدو هذه الفكرة أن كلاً من النور والظلمة ضرورى للآخر . وهما فى الحقيقة نهران يمتزجان سوياً كما تمتزج المادة الدهنية واللبن(٣٨) فنهما تظهر كثرة الأشياء وتعددها . إن غاية الفعل الإنسانى هى التحرر من دنس الظلمة ، وتحرر النور من الظلمة يعنى وعى النور بذاته باعتباره نوراً .



(٢) الحقيقة باعتبارها فكراً : الجيلى

ولد الجيلى ــ كما يقول هو نفسه فى أحد أبياته الشعرية ــ سنة ٧٦٧ هـ ، وتوفى سنة ٨١١ هـ ولم يكن كاتباً غزير الإنتاج كالشيخ محيى الدين بن عربى ، الذى يبدو أن طريقته فى التفكير قد أثرت تأثيراً كبيراً على تعليم الجيلى ، لقد جمع فى نفسه الخيال الشعرى والنبوغ الفلسفى ، لكن شعره لم يكن إلا أداة لنقل تعاليمه الصوفية والميتافيزيقية . ومن بين ما أخرجه من كتب تعليقه على كتاب « الفتوحات المكية » للشيخ محيى الدين بن العربى ، وشرحه لـ « بسم الله » وأثره الشهير « الانسان الكامل » الذى طبع فى القاهرة .

وهو يقول بأن الجوهر الخالص أو البسيط هو الشىء الذى تطلق عليه الأسماء وتنسب إليه الصفات ، سواء كان موجوداً فى الواقع أو فى الخيال . و ينقسم الموجود إلى قسمين :

١) الوجود المطلق أو الوجود الخالص ــ (أى الموجود الخالص) ــ وهو الله .

٢) الوجود المركب من العدم ، وهو الخلق أو الطبيعة .

وذات الله ، أو الفكر الخالص ، لا سبيل إلى إدراكها ولا يمكن للألفاظ أن تعبر عنها ، لأن المعرفة تستلزم النسبة ، وذات الله فوق كل نسبة . لكن العقل يطير فى فضاء بسيط لا متناه ، ويمزق حجاب الأسماء والصفات ، و يتجاوز المجال الفسيح للزمان والمكان فيدخل إقليم العدم ، وهناك يدرك أن جوهر الفكر الخالص وجود ما هو عدم ، أى جامع للمتناقضات (٣٩) . وله (عرضان) : الحياة الأبدية فى الزمن الماضى بأسره ، والحياة الأبدية فى الزمن المستقبل كله . وله (صفتان) : الحق والخلق . وله (تعريفان) : غير القابل للتخليق ، والقابل للتخليق . وله (اسمان) : الله والإنسان ، وله (وجهان) : ظاهر (هذه الدنيا) و باطن (الحياة

الآخرة) ، وله (حكمان) : الجبر والإمكان . وله (اعتباران) : فهو باعتبار غير موجود لنفسه ، وموجود بالنسبة لما ليس هو نفسه . و باعتبار آخر موجود لنفسه ، وغير موجود لما ليس هو نفسه .

و يقول إن الاسم يثبت المسمى فى الفهم ، و يصوره فى الذهن ، و يعرضه فى الخيال ويحفظه فى الذاكرة ، فالاسم هو خارج المسمى أو قشرته الخارجية ، بينما المسمى هو باطن الاسم أو لبه . و بعض الأسماء ليس لها وجود فى الحقيقة لكنها توجد فى الاسم فقط ، مثل « العنقاء » (وهى طائر خرافى) . إنه اسم لمسمى لا وجود له فى الحقيقة . وعلى عكس « العنقاء » التى هى معدوم مطلق فإن « اللـه » حاضر مطلق ، رغم أنه لا يمكن لمسه ورؤ يته . فالعنقاء توجد فقط فى الفكر ، بينما مسمى اسم « اللـه » موجود فى الواقع ، ويمكن أن يعرف ، كالعنقاء ، من خلال أسمائه وصفاته فحسب ، فالاسم مرآة تعكس كل أسرار الوجود المطلق ، فالاسم نور يرى الله نفسه بواسطته . والجيلى يقترب هنا من وجهة النظر « الإسماعيلية » التى تقول بأننا ينبغى أن نبحث عن المسمى من خلال الاسم .

ولكى نفهم هذه العبارة يتعين علينا أن نتذكر المراحل الثلاث التى أحصاها الجيلانى لتطور الوجود المطلق . وهو يتصور أن الوجود المطلق ، أو الوجود الخالص يمر بثلاث مراحل حين ينفصل عن مطلقيته :

١ ــ الأحدية ..

٢ ــ الهوية ..

٣ ــ الإنية ..

فالوجود المطلق فى المرحلة الأولى لا يزال يسمى الواحد لغياب كل الصفات والعلائق ، لذا « فالأحدية » تشير إلى خطوة واحدة بعيداً عن المطلقية . وفى المرحلة الثانية لازال الوجود الخالص بر يئا من كل التجليات . أما المرحلة الثالثة فإن الإنية ليست سوى مظهر خارجى للهو ية ، أو هى كما يعبر هيجل : انفصال ذات البارى Self-Diremption وهذه المرحلة الثالثة هى دائرة اسم الله ، وهنا ينير ظلام الوجود الخالص ، ومع ظهور الطبيعة يصبح الوجود المطلق ذا وعى . وفضلاً عن هذا ، يقول الجيلى إن اسم « اللـه » مظهر لكل كمالات مختلف جوانب الألوهية . وفى المرحلة الثانية لترقى الوجود الخالص ، وكل

ما يكون نتيجة لانفصال الذات الربانية إنما كان متضمناً بالقوة فى المفهوم الواسع لهذا الاسم ، الذى جعل نفسه فى المرحلة الثالثة من التطور شيئاً ، فأصبح مرآة عكس « الله » فيها نفسه ، و بتبلوره تبدد كل ظلام الوجود المطلق .

وفى مقابل هذه المراحل الثلاث لتطور المطلق ، فإن للإنسان الكامل ثلاث مراحل للمجاهدة الروحية ، لكن عملية الارتقاء ــ فى حالة الإنسان الكامل ــ ينبغى أن تكون معكوسة ، لأن عملية ارتقائه عملية عروج وارتقاء ، بينما كان الوجود المطلق قد مارس أصلاً عملية هبوط . والإنسان فى المرحلة الأولى من رقيه الروحى ، يفكر فى الاسم ، و يدرس طبيعته التى انطبع بها ، وهو فى المرحلة الثانية يخطو نحو دائرة الصفات ، وفى المرحلة الثالثة يدخل دائرة الذات . وهناك يصبح الإنسان الكامل ، وتصبح عينه عين الله ، وكلمته كلمة الله ، وحياته حياة الله ، أى أنه يشارك فى الحياة العامة للطبيعة ، و يعلم سر حياة الأشياء .

والآن علينا أن ننتقل إلى طبيعة الصفة . إن تصوره لهذه المسألة الشيقة فى غاية الأهمية ، لأن مذهبه هنا يختلف كلية عن نظرية المثالية الهندية . فهو يعرف الصفة بأنها الوسيلة التى تعطينا معرفة بحالة الأشياء(٤٠) . و يقول فى موضوع آخر إن تمييز الصفة عن الحقيقة الحاملة يصدق فقط فى عالم التجليات والظواهر، لأن كل صفة فى هذا العالم تعد شيئاً آخر غير الموصوف الذى يفترض أنها جزء لا يتجزأ منه . هذه الغيرية ناتجة عن وجود الاتصال والانفصال فى عالم التجليات ، لكن هذا التمايز لا وجود له فى إقليم الباطن ؛ إذ لا وجود هناك لاتصال أو انفصال . و ينبغى أن نلاحظ مدى الاختلاف الواسع بين « الجيلانى » و بين المدافعين عن مذهب « مايا » . فهو يؤمن بأن للعالم المادى وجوداً حقيقياً ، إنه ، بلا شك ، القشرة الخارجية للوجود الحقيقى ، ومع أنه قشرة خارجية فإنه لا يقل فى حقيقته عن الوجود الحقيقى ، وعلة العالم الظاهرى ــ عنده ــ ليست هى ذات حقيقية مختفية وراء مجموعة من الصفات والأعراض ، بل هو تصور خلقه الذهن لكى لا تكون هناك صعوبة فى فهم العالم المادى . إن بركلى وفيخته يتفقان مع الجيلى إلى هذا الحد ، إلى أن فكرته تقوده إلى أخص خصائص نظرية « هيجل » ، أى تطابق الفكر والوجود . والجيلى يعلق صراحة فى الفصل السابع والثلاثين من الجزء الثانى من كتابه « الإنسان الكامل » . أن الخيال هو المادة التى تشكل منها

هذا الكون ، وأن الفكر والخيال والإدراك هى المادة التى بنيت منها الطبيعة . وهو يؤكد على هذه النظرية قائلاً : « ألا تمعن النظر فى اعتقادك الخاص ؟ أين الحقيقة التى يقال إن الصفات الإلهية كامنة فيها ؟ إنها ليست إلا الخيال »(٤١) . ومن ثم ، فالطبيعة ليست إلا خيالاً متبلوراً .

وهو يسلم من أعماق وجدانه بالنتائج التى توصل إليها « كانت » فى كتابه « العقل الخالص » لكن الجيلانى على عكس « كانت » ـ يجعل من هذا الخيال نفسه جوهر الكون ، فعنده أن « الشىء فى ذاته » الذى قال به « كانت » عدم محض ، فلا شىء وراء مجموعة الأعراض ؛ فالأعراض هى الأشياء الحقيقية ، والعالم المادى هو الصورة الخارجية للوجود المطلق ليس إلا . إنها الذات الأخرى للوجود المطلق ، وهى ذات أخرى تدين بوجودها لقوة التفريق فى طبيعة المطلق نفسه . إن الطبيعة خيال الله ، وهى شىء ضرورى ليعرف الله به نفسه .

وبينما يسمى هيجل مذهبه تطابق الفكر والوجود ، يسمى الجيلى مذهبه تطابق العرض والحقيقة ، ويجب أن نذكر أن عبارة المؤلف « عالم الأعراض » وهى العبارة التى يستخدمها للدلالة على العالم المادى تعد مضللة على نحو ما ، فما يدعيه حقيقة هو أن امتياز العرض والحقيقة إنما هو امتياز ظاهرى مجرد ، ولا وجود له قطعاً فى طبيعة الأشياء . وهو مفيد ، لأنه يسهل فهمنا للعالم المحيط بنا ، لكنه ليس بحقيقى على الإطلاق . فمن المفهوم أن الجيلى يسلم بصدق التجريبية المثالية ، ولكن بتحفظ ، لكنه لا يسلم بقطعية التميز . وهذه الملاحظات لا ينبغى أن تقودنا إلى فهم أن الجيلى يؤمن بالحقيقة الخارجية « للشىء فى ذاته » ، إنه يؤمن بها ، لكنه يدافع عن وحدتها ، و يقول إن العالم المادى هو الشىء فى ذاته ، إنه المظهر « الآخر » أو المظهر الخارجى عن الشىء فى ذاته ، إن الشىء فى ذاته والمظهر الخارجى عنه أو ما نتج عن انفصال ذاته كلها متماثلة فى الحقيقة ، مع أننا نميز بينها لكى نسهل فهمنا للكون . و يقول : إذا لم تكن متماثلة فكيف يمكن أن تكون واحدة منها مظهراً للأخرى ؟ !

مجمل القول أن الجيلانى يعنى بـ « الشىء فى ذاته » الوجود الخالص المطلق ، وأنه يبحث عنه من خلال تجليه أو مظهره الخارجى . وهو يقول إننا طالما ندرك تطابق العرض والحقيقة ، فإن العالم المادى أو عالم الأعراض يبدو وكأنه حجاب ،

لكننا عندما نفهم هذه النظرية يرتفع الحجاب ، وعندئذ نرى الذات نفسها فى كل مكان ، ونجد أن كل الأعراض والصفات ليست شيئاً سوانا نحن ، وتظهر الطبيعة ثمة فى نورها الحقيقى ، وتزول كل غيرية ، ونكون متحدين معها (الطبيعة) ، وتخمد فينا جذوة حب الاستطلاع والبحث ، وفورة التجسس العقلى عندنا لا تلبث أن تحل محلها حالة من الطمأنينية الفلسفية . ومن أدرك هذا التطابق يرى أن الاكتشافات العلمية لا تأتى بمعلومات جديدة ، وأن الدين بما له من سيادة فوق الطبيعة ليس لديه شىء يقال . وهذا هو التحرر الروحانى .

هلم بنا الآن لننظر كيف يصنف مختلف الأسماء والصفات الإلهية التى تتجلى فى الطبيعة ، والتى هى فى حكم تبلور الألوهية . لقد صنفها على النحو التالى :

١ ــ أسماء الله وصفاته ، كما هو فى نفسه : (الله ، الأحد ، الفرد ، النور ، الحق ، القدوس ، الحى) .

٢ ــ أسماء الله وصفاته ، كمصدر للجلال والعظمة (الكبير ، المتعال ، القادر) .

٣ ــ أسماء الله وصفاته الكمالية (الخالق ، الكريم ، الأول ، الآخر) .

٤ ــ أسماء الله وصفاته الجمالية (لم يولد ، المصور ، الرحيم ، البارى (مبدأ الكل) .

ولكل واحد من هذه الأسماء والصفات تأثيره الخاص الذى تنير به روح الانسان الكامل والطبيعة . كيف تظهر هذه التجليات ؟ وكيف تصل إلى الروح ؟ هذا ما سكت الجيلى عن شرحه . وسكوته عن شرح هذه الأمور يعمل على دعم الجانب الصوفى لأفكاره و يشير إلى ضرورة وجود مرشد روحى .

وقبل أن ندرس آراء الجيلى حول الأسماء الحسنى والصفات الإلهية ، ينبغى أن نلحظ أن تصوره عن الله ــ وهو التصور المتضمن فى التصنيف السابق ــ قريب الشبه للغاية من تصور « شلايرماخر » فبينما يحول عالم الإلهيات الألمانى كل الصفات الإلهية إلى صفة وحيدة هى « القدرة » ، يرى مؤلفنا خطراً كامناً فى تصور

الله مجرداً من كل الصفات ، غير أنه يرى مع « شلايرماخر » أن الله فى ذاته وحدة غير قابلة للتغيير ، وأن صفاته « ليست إلا محض أفكار عنه بناء على وجهات نظر بشرية مختلفة ، فالتجليات المتنوعة التى تعرضها العلة الواحدة غير المتغيرة على عقولنا المحدودة تتوافق مع نظرتنا إليها من مختلف جوانب منظورنا الروحى » (٤٢) وهو فى وجوده المطلق يكون فوق قيد الأسماء والصفات ، لكنه حين يعطى لنفسه صورة خارجية ، و يغادر مطلقيته ، وحين تولد الطبيعة ينطبع طابع الأسماء والصفات على سدى الخلق ولحمته .

ولننظر الآن ما ذهب إليه الجيلى بشأن الأسماء والصفات الخاصة لله . فالاسم الأصلى الأول ــ وهو الله ــ يعنى مجموعة حقائق الوجود ، ولكل حقيقة ترتيبها فى هذه المجموعة . و يطلق هذا الاسم على الله باعتباره الواجب الوجود وحده . إن وجود الألوهية هو أعلى تجل للوجود المطلق ، والفرق بينهما أن الوجود المطلق يمكن رؤ يته بالعين ، لكن « مكانه » غير مرئى ، فى حين أن آثار ألوهيته مرئية ، لكن الألوهية نفسها غير مرئية . من هذه الحقيقة يتبين أن الوجود المتبلور هو الألوهية ، والطبيعة ليست بالألوهية الحقيقية ، إذن الألوهية غير مرئية ، لكن آثارها فى صورة الطبيعة مرتبة للعين .. والألوهية ــ على حد تفسير المؤلف ــ هى الماء ، إن الطبيعة هى الماء المتبلور أو الثلج ، لكن الثلج ليس بماء .

وثمة برهان آخر يدل على أن مؤلفنا يذهب مذهب الواقعية الطبيعية ، أو المثالية المطلقة ، وذلك أنه يقول بأن الذات قابلة للرؤ ية بالعين ، لكن كل صفاتها غير معلومة لدينا فى الوقت نفسه . وحتى صفاتها المعلومة لنا ليست معلومة لنا كما هى فى نفسها ، إنما ظلالها وآثارها فقط هى المعلومة . وعلى سبيل المثال ، فإن الإحسان نفسه غير معلوم ، لكن آثاره أو حقيقة إعطائه للفقراء معلوم ومشاهد . وما ذلك إلا لأن الصفات داخلة فى ماهية الذات نفسها ، فإن كان إظهار الصفات فى ماهيتها الحقيقية ممكناً كان انفصالها عن الذات ممكناً كذلك .

لكن هناك أسماء أخرى من أسماء الذات لله ، وهى : الأحدية المطلقة (الأحد) والأحدية البسيطة (الواحد) ؛ فالأحدية المطلقة تشير إلى الخطوة الأولى للفكر الخالص من ظلمة العمى (وهى المايا الباطنة أو الأولية فى القيدانتا) متجهاً نحو نور التجلى . فرغم أن هذه الحركة لا يصاحبها أية تجليات خارجية ، فإنها تجمع

كل التجليات الخارجية فى كليتها . و يقول المؤلف : أنظر إلى الجدار، فسترى الجدار كله ، لكنك لن تستطيع أن ترى الأجزاء المفردة للمادة التى تشكل تكوينه فالجدار وحدة ، لكنه وحدة تنطوى على الكثرة والتعدد ، كذلك الوجود الخالص وحدة ، لكنه وحدة هى نفسها روح الكثرة والتعدد .

والحركة الثالثة للوجود المطلق الأحدية البسيطة ، وهى خطوة مصحوبة بتجل خارجى . إن الأحدية المطلقة منزهة عن كل الأسماء الخاصة والصفات ، أما الأحدية البسيطة فتتخذ الأسماء والصفات لكن ليس هناك تمايز بين هذه الصفات ، فكل منها تعد ذاتاً للأخرى . والأحدية البسيطة تشبه الألوهية ، لكن أسماءها وصفاتها تتميز الواحدة منها عن الأخرى ، بل وتتناقض كصفة «العفو» تناقض صفة «المنتقم»[٤٣] .

إن الخطوة الثالثة ، أو كما يقول هيجل «سفر الوجود» ، تسمى أيضاً «الرحمانية» ، إن الرحمانية الأولى — كما يقول مؤلفنا — هى ارتقاء الكون من ذاته هو وتجلى ذاته فى كل ذرة كنتيجة لانفصال ذاته هو. و يزيد الجيلى هذه النقطة توضيحاً بضرب المثال ، فيقول إن الطبيعة هى الماء المتجمد والله هو الماء ، والله هو الاسم الحقيقى للطبيعة ، لأن الثلج أو الماء المتجمد مجرد تسمية مستعارة . وفى موضع آخر يسمى الماء أصل المعرفة ، والعقل ، والفهم ، والفكر، والخيال . إن هذا المثال يقوده إلى التخلص من خطأ النظر إلى الله على أنه حال فى الطبيعة ، أو دائر جار وسار عبر دائرة الوجود المادى . وهو يقول أن الحلول فى الطبيعة يستلزم اختلال الوجود ، فالله ليس حالاً فى الطبيعة لأنه هو نفسه عين الوجود . والوجود الخارجى وجه آخر لذات الله ، إنه النور الذى يرى به نفسه ، فمثلما يكون الله فكرة يكون موجوداً فى الفكرة نفسها ، وعلى هذا النحو يكون الله موجوداً فى الطبيعة .

ويمكن القول بأن الفرق بين الله والإنسان هو أن أفكار الله تتحول بنفسها إلى مادة ، وأفكارنا نحن لا تتحول .. ولعلنا نتذكر هنا أن هيجل يتخذ نفس الخط من الاستدلال لتبرئة نفسه من تهمة القول بوحدة الوجود .

إن صفة «الرحمانية» ترتبط ارتباطاً وثيقاً بصفة «الصمدانية» ، فالجيلى يعرفها بأنها مجموعة تحتاج إليها كل الموجودات ، فبقوة هذا ترتوى النباتات بالماء . إن الفيلسوف الطبيعى سوف يقول نفس الشىء ولكن بعبارة أخرى ، وسوف

يتحدث عن هذه الظاهرة نفسها على أنها نتيجة لنشاط قوة خاصة من قوى الطبيعة ، بينما يسميها الجيلى تجلى « الصمدانية » لكنه على عكس الفيلسوف الطبيعى لا يدافع عن القول بأن هذه غير قابلة للمعرفة ، بل يقول بأنه لا وجود لشيء وراء هذه القوة ، إنها الوجود المطلق نفسه .

وها نحن أولاء الآن قد فرغنا من الكلام على الأسماء الحسنى والصفات الإلهية ، وعلينا أن نشرع فى بحث ماهية الموجود قبل وجود كل الأشياء .

يقول الجيلى إن النبى العربى ــ صلى الله عليه وسلم ــ سئل أين كان الله قبل الخلق ؟ فقال إن الله ــ قبل الخلق وجد فى « العمى » ، و يتعين علينا الآن أن نشرع فى بحث ماهية هذا العمى أو الظلمة الأولية . وهذا البحث ممتع بوجه خاص ، لأن الكلمة إذا ترجمت إلى المصطلح الجديد تصبح « اللا وعى » إن هذه الكلمة المفردة تترك لدينا انطباعاً بالسبق الذى أحرزه الجيلى على المذاهب الميتافيز يقية فى ألمانيا المعاصرة . فهو يقول إن اللا وعى هو حقيقة كل الحقائق ، إنه الوجود الخالص دون أية حركة نحو النزول ، إنه منزه تماماً عن صفات الله والخلق ، وليس بحاجة إلى اسم أو صفة ، لأنه خارج عن دائرة العلاقة . إنه مميز عن الواحدية المطلقة ، لأن الاسم الآخر يطلق على الوجود الخالص فى سيره نحو النزول لكى يتجلى و يظهر. على أننا ينبغى أن نتذكر أننا حين نتكلم عن أولية الله وآخرية الخلق ، لا يجب أن تفهم كلماتنا على أنها تحديد زمنى إذ لا يمكن أن يكون هناك مرور زمانى أو انفصال بين الله وخلقه ؛ فالزمان ، أو الاستمرار فى المكان والزمان ، هى نفسها مخلوقات . وكيف يمكن لشيء مخلوق أن يحول بين الله وخلقه . و بناء عليه ، فإن كلماتنا : قبل ، و بعد ، وأين ، ومن أين ، فى هذا المجال من مجالات الفكر لا تفيد بالقطع مفهوماً لزمان أو مكان ، الشيء الحقيقى يعلو على إدراك البشر، وليست هناك مقولة واحدة من مقولات الوجود المادى يمكن أن تصدق عليه ، لأن قوانين الظواهر ــ كما يقول كانت ــ لا يمكن أن تجرى على دائرة « الشيء فى ذاته »

لقد مر بنا أن للإنسان فى ترقيه نحو الكمال ثلاث مراحل : المرحلة الأولى هى تأمل الاسم ، وهو ما يسميه الجيلى ، مرحلة تجلى الأسماء ، « فإذا ما تجلى الله على إنسان بالذات بواسطة نور أسمائه ، فإن الإنسان يفنى تحت تألق ذلك الاسم

الذى يأخذ بالألباب » . وأنت حين تدعو الله وتناديه ، فسوف تجاب الدعوة عن طريق ذلك الإنسان ، إن أثر هذا التجلى ، بلغة شوبنهور، تلاشى الإرادة الفردية ولكن هذا التلاشى لا يفضى إلى الموت الجسمانى ، لأن الفرد ـــ على حد قون قابيلا ـــ يظل حيا متحركاً كعجلة الغزل فى دورانها بعد أن أصبح متحداً مع « براكريتى » . وهاهنا يصبح الفرد قائلاً وهو فى حالة وحدة وجودية : « هى كانت أنا ، وأنا كنت هى ، وما وجد أحد يفرق بيننا » (٤٤) .

والمرحلة الثانية من المجاهدة الروحية هى ما يسميه الجيلى تجلى الصفة . هذا التجلى يجعل الإنسان الكامل يتلقى صفات الله بماهيتها الحقيقية بما يتفق وصلاحيته للتلقى ـــ وهو ما يصنف الناس إلى طبقات مختلفة حسب ما أصابوا من النور الناتج عن التجلى ـــ فبعض الناس ينال نصيباً من تجلى الصفة الإلهية « الحياة » ، ومن ثم يشاركون فى نفس الكون . ولهذا النور تأثير يتمثل فى الطيران فى الحيوان ، والسير على الماء ، وتبديل حجم الأشياء (كما كان دأب المسيح عليه السلام) . وعلى هذا النحو يتلقى الإنسان الكامل تجلياً من كل الصفات الإلهية ، ويجتاز دائرة الإسم ، والصفة ، و يتقدم نحو اقليم الذات ، أى الوجود المطلق .

وكما سبق أن رأينا ، فإن الوجود المطلق ، عندما يغادر مطلقيته ، يشرع فى القيام برحلات ثلاث ، وكل رحلة منها تشتمل على عملية تخصيص لكلية الجوهر المطلق ، وتظهر كل واحدة من هذه الحركات الثلاث تحت اسم جديد للذات يترك تجليه الخاص أثراً على النفس الإنسانية . وهنا تصل الأخلاق الروحانية للمؤلف إلى نهايتها : فالإنسان يصبح كاملاً ، حيث دمج نفسه مع الوجود المطلق ، أو اتصل بما سماه هيجل « الفلسفة المطلقة » : إنه يصبح النموذج الأعلى للكمال وموضوع العبادة ، والمحافظ على الكون » (٤٥) . إنه النقطة التى تتحد فيها الإنسانية والألوهية و ينتج عنه ميلاد الإنسان الربانى .

كيف يصل الإنسان الكامل إلى هذه المرحلة العالية من الرقى الروحى ؟ هذا ما لا يحدثنا عنه المؤلف ، غير أنه يقول إن له فى كل مرحلة تجربة خاصة لا تشوبها أبداً شائبة من شك أو شبهة ، وأداة هذه التجربة ما يسميه « القلب » ، وهى كلمة من الصعب تعريفها . وهو يقدم لنا وصفاً شاملاً للقلب ينطوى على غموض و يشرحه بقوله إنه العين التى ترى الأسماء ، والصفات ، والوجود المطلق على

التوالى . وهو مدين بوجوده لاتحاد مفعم بالأسرار بين النفس والعقل ، وهو يصبح ، بحكم ماهيته الخاصة ، أداة التعرف على الحقائق النهائية للوجود .

و « القلب » أو المصدر الذى تسميه الڤيدانتا « المعرفة العليا » يكشف للمرء الحقائق باعتبارها غير منفصلة عنه أو مباينة له . وهدف القلب مختلف ومنفصل دائماً عن الفرد الذى يستعمل قوة العقل . لكن التجربة الروحية ، عند صوفيّة هذه المدرسة ، ليست مستمرة ودائمة . يقول « ماتيوآرنولد » (٤٦) : إن الكشف الرّوحى لا يمكن أن يكون رهن مشيئتنا (٤٧) . والإنسان الرّبانى هو الذى يعرف سرّ وجوده ، و يتحقّق من كونه إنساناً ربانياً . لكن ما إن ينتهى هذا التحقّق الروحانى حتى يكون الإنسان إنساناً والربّ رباً . ولو تواصلت التجربة واستمرت لتبدّدت قوّة أخلاقية كبرى ، وتقوّضت أركان المجتمع » .

علينا الآن أن نلقى نظرة على **مذهب الجيلى فى التثليث** . لقد رأينا من قبل الحركات الثلاث للوجود المطلق ، أو المراحل الثلاث الأولى للوجود الخالص ، كما سبق أن رأينا أن الحركة الثالثة قد لازمها تجلٍّ خارجى ، وهو الانفصال الذاتى للوجود المطلق إلى : الله والإنسان . و يؤدى هذا الانفصال إلى وجود فجوة يبنغى أن تُملأ بالإنسان الكامل ، الذى يشارك فى الصفات الربانية والإنسانية . و يزعم الجيلى أن الإنسان الكامل هو الذى يحافظ على الكون ، ومن ثمّ فإن ظهور الإنسان الكامل ــ فى رأيه ــ شرط لازم لاستمرار الطبيعة . ولذا فمن اليسير أن ندرك أن الوجود المطلق حين يغادر مطلقيّته يعود إلى نفسه فى الإنسان الربّانى ، و بغير الإنسان الربانى لا يكون هناك وجود للطبيعة ؛ إذن لا يكون ثمّة نور يرى اللهُ به نفسه . والنور الذى يرى الله نفسه من خلاله إنما يتولد عن قوة الاختلاف فى طبيعة الوجود المطلق نفسه . والجيلى يعرّف هذه القوة فى الأشعار التالية :

إن قلت واحدة صدقت ، وإن تقل
إثنان ، حقّ ، إنه إثنان
أو قلت لا بل إنه لمثلّث
فصدقت ، ذاك حقيقة الإنسان(٤٨)

فالإنسان الكامل إذن حلقة اتصال ، تتجلى عليه أسماء الذات من ناحية ، وتظهر فيه ـــ من ناحية أخرى ـــ الصفات الإلهية وهذه الصفات هي :

١ ـــ الحياة أو الوجود المستقلّ .

٢ ـــ العلم ، الذى هو صورة من صور الحياة ، على نحو ما يبرهن الجيلى استناداً إلى آية من آيات القرآن الكريم(٤٩) .

٣ ـــ الإرادة ، أو مبدأ التخصيص ، أو تجلّى الوجود . و يعرّف الجيلى الإرادة بأنها تجلّى علم الله حسب مقتضيات ذاته ، ومن هنا كانت الإرادة صورة خاصة من صور العلم . ولها تسعة مظاهر ، كلّها تمثّل أسماء مختلفة للمحبّة ، وآخر مظهر من هذه المظاهر التسعة هو المحبّة ، ففيه ينجذب المحبّ والمحبوب والعالم والمعلوم أحدهما إلى الآخر و يصبحان واحداً . و يقول الجيلى إن هذه الصورة من المحبة هى الذات المطلقة ، أو كما تقول المسيحية : الله محبّة . والجيلى ينبه هنا إلى خطأ القول بأن الفعل الإرادى للفرد غير معلول ، وإنما فعل الإرادة الكونيّة هو غير المعلول . ومن ثمّ فهو يتفق مع نظرية الحرية عند هيجل ، و يُعدّ أفعال الإنسان اختياراً وجبراً فى نفس الوقت .

٤ ـــ القدرة ، وهى تفصح عن نفسها فى انفصال الذات ، أى التخليق . والجيلى هنا يتبنى رأياً معارضاً لرأى الشيخ محيى الدين بن عربى القائل بأن الكون قد وجد فى علم الله قبل الخلق . و يقول الجيلى إن هذا يؤدى بنا إلى نتيجة لازمة هى أن الله لم يخلق الكون من العدم ، و يزعم الجيلى أن الكون ـــ قبل وجوده كفكرة ـــ قد وُجدَ فى ذات الله .

٥ ـــ الكلام ، أو الوجود المنعكس . فكل أمر ممكن إنما هو كلمة الله ، ومن ثمّ فإن الطبيعة هى الصورة المادية لكلمة الله .. ولكلمة الله أسماء مختلفة منها مثلاً : الكلام المحسوس ، مجموعة الحقائق الإنسانية ، ترتيب الألوهية ، امتداد الأحدية ، التعبير عن الغيب ، صور الجمال ، آثار الأسماء والصفات ، وموضع علم الله .

٦ــ القدرة على سماع غير المسموع .

٧ــ القدرة على رؤية غير المرئى .

١ــ الجمال ، وكل ما يبدو أقلّ جمالاً فى الطبيعة (الجمال المنعكس) إنما هو جمال فى وجوده الحقيقى . فالشر إضافىّ فحسب ، وليس له وجود حقيقى ، والمعصية مجرّد قبح إضافى .

٩ــ الجلال ، أو الجمال فى شدّته .

١٠ــ الكمال ، وهو ذات الله التى لا يحيط بها علم ، ومن ثمّ فهى غير محدودة ولا متناهية .



(١) Von Kremer

(٢) Dozy

(٣) Merx

(٤) Nicholson

(٥) Browne

(٦) وصلتنا الأنباء بأن « ڤالريان » قد لحقت به الهزيمة ، وأنه الآن في يد « شابور » . إن تهديدات الفرانك ، والألمان ، والقوط ، والفرس ، تثير المتاعب — على حد سواء — لمدينتنا المنحلة روما » . من أفلوطين إلى فلاكوس ، نص متضمن في كتاب فوجان « لحظات مع المتصوفة » ص ٦٣ .

(٧) إن عنصر « الوجد » الذي يجذب بعض الأذهان قد ضرب به عرض الحائط عند المعلمين المتأخرين للأفلاطونية الحديثة ، ومن ثم أصبحت مجرد نظام من التفكير لا ينطوي على أية متعة إنسانية . يقول هو يتكار: « لقد نظر المعلمون المتأخرون لهذا المذهب إلى الوجد الصوفي على أنه غير متاح الحصول عليه بل جد صعب ، وما لبث أن تطور بهم الأمر بالتدريج إلى أن عدوه أمراً لا يمكن تحصيله على الأرض » .

(٨) ينقل « ويبر » Weber عن « لاسن » Lassen قوله : « ترجم البيروني كتاب بتن جلي إلى العربية في بداية القرن الحادي عشر ، ويبدو أنه ترجم أيضا « سالكهيا سوترا » وإن كانت المعلومات التي لدينا على النحو الذي تضمنه هذان الكتابان لا تتطابق مع النسخة السنسكريتية الأصلية .

(٩) جمع الأستاذ نيكلسون التعريفات المختلفة للتصوف ، انظر: J. R..A. S , April 1906.

(١٠) المترجمان : أصل الأبيات بالفارسية في المثنوي :

شادباش أي عشق خوش سوداى ما — أي طبيب علت هاى ما
أي دواى نخوت وناموس ما — أي تو أفلاطون وجالينوس ما

(١١) يعزو جايجر Geiger السبب فى تقدم البوذية بقوله « إننا نعرف أن البوذية كانت قوية فى شرق إيران فى الفترة التى تلت وفاة الاسكندر، ولقد كان لها الكثير من الأتباع حتى فى طبرستان . ومن المؤكد أن عدداً كبيراً من كهنة البوذية قد وجدوا فى بلخ . هذا الوضع ، الذى يحتمل أنه بدأ فى القرن الأول قبل الميلاد ، قد استمر حتى القرن السابع الميلادى حين وضع ظهور الإسلام وحده حدا لتقدم البوذية فى كابل و بلخ ، ويمكننا أن نقول بأن أسطورة زرادشت ــ على النحو الذى قدمه لنا الشاعر أبومنصور محمد الدقيقى ــ قد ظهرت فى هذا العصر نفسه » .

(١٢) عزيز بن محمد النسفى : مقصد أقصى ، مكتبة كلية ترينيتى ، ورقة ٨ ب .

(١٣) أيضاً ، ورقة ١٠ ب .

(١٤) أيضاً ، ورقة ٢٣ ب .

(١٥) (المقصد الأقصى ، للنسفى ، ورقة ١٥ ب ، المترجمان : الرباعية فى أصلها الفارسى على النحو التالى :

أى در طلب گره گشايى مرده   با وصل بزاده وز جدايى مرده
أى بر لب بحر وتشنه درخاك شده   وى بر سر گنج واز گدائى مرده

نقلاً عن كتاب سير فلسفة درايران ، لآريان پور طبع طهران ١٣٥٧ ، ص ٩١) .

(١٦) Clodd, Story of Creation.

(١٧) المترجمان : الأبيات بالفارسية من المثنوى (الجزء الرابع) :

آمده أول به اقليم جماد
وز جمادى درنباتى أوفتاد
سال ها اندرنباتى عمر كرد
وزجمادى ياد ناورد ازنبرد
نامدش حال نباتى هيچ ياد
جز همين ميلى كه دارد سوى آن
خاصه در وقت بهار وضيمران
همچو ميل كودكان با مادران
سرّ ميل خود نداند در لبان
باز از حيوان سوى انسانيش
مى كشيد آن خالقى كه دانيش
همچنين از اقليم تا اقليم رفت
تا شد اكنون عاقل ودانا وزفت
عقل هاى أولينش ياد نيست
هم ازاين عقلش تحول كردنى است

(١٨) انظر و يتاكر Whittaker : التعددية الحديثة ، ص ٥٨ .

(١٩) المصدر السابق ، ص ٥٧ .

(٢٠) المترجان : أصل الرباعية بالفارسية :

آن هـا كـه كـشـيـده شـراب نـاب انـد وان هـاكـه بـه شـب مـدام در محـراب انـد
بـرخـشـك يـكـى نـيـسـت ، هـمـه درآب انـد بـيـدار يـكـى اسـت ، هـمـه درخـواب انـد

(٢١) دابستان Dabistán ، الفصل الثالث .

(٢٢) Herbert

(٢٣) Spinoza

(٢٤) Leibniz

(٢٥) انظر إردمان : Erdmann ، المجلد الأول ، ص ٣٧٦ .

(٢٦) Bosanquet

(٢٧) محمد شريف الهروى : شرح أنواريه ، المكتبة الملكية ببرلين ، ورقة ١٠ أ .

(٢٨) شرح أنواريه ، ورقة ١١ ب .

(٢٩) شرح أنواريه ، ورقة ٣٤ أ .

(٣٠) شرح أنواريه ، ورقة ٧ ب .

(٣١) أيضاً ، ورقة ٦٠ ب .

(٣٢) Berkely

(٣٣) شرح أنواريه ، ورقة ٩٢ ب .

(٣٤) شرح أنواريه ، ورقة ٨٢ .

(٣٥) أيضاً ، ورقة ٨٧ ب .

(٣٦) شرح أنواريه ، ورقة ٨١ ب .

(٣٧) المقصد الأقصى ، ورقة ٢١ (أ) .

(٣٨) المقصد الأقصى ، ورقة ٢١ (أ) .

(٣٩) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلى ، الإنسان الكامل ، الجزء الأول ، ص ١٠ .

(٤٠) الإنسان الكامل : جـ ١ ص ٢٢ .

(٤١) الإنسان الكامل ، جـ ٢ ص ٢٦ .

(٤٢) انظر ماتيسون Matheson's Aids to the study of German Theology p. 43.

(٤٣) يبدو أن هناك شبهاً شديداً بين هذه الفكرة وفكرة « البراهما الظاهر » التى وردت فى الفيدانتا . فالخالق المتشخص أو « البراجاباتى » فى الفيدانتا يشكل الخطوة الثالثة للوجود المطلق أو « البراهما فى نفسه » . و يبدو الجيلى وكأنه يقبل نوعين من « البراهما » أحدهما بكيف والآخر بلا كيف ، مثل شام كارا و بادارايانا . وعملية الخلق عنده هى بالضرورة سير نزولى للفكر المطلق ، الذى هو « اسات » باعتباره مطلقاً ، وهو « سات » باعتباره متجلياً ظاهراً ومن ثم محدداً . وعلى الرغم من اتجاه الجيلى نحو الواحدية المطلقة ، فهو يميل إلى رأى مشابه لرأى

« رامانوجا » و يبدو أنه يقبل حقيقة النفس الانفرادية ، كما يبدو أنه يتصور ــ على عكس سامكارا ــ أن « أشوارا » وعبادته أمر واجب ، حتى بلوغ أعلى مراتب المعرفة .

(٤٤) الجيلي ، الإنسان الكامل ، الجزء الأول ، ص ٤٠ ، على النحو التالي :

فكنت أنا هي ، وهي كانت أنا وما
لها في وجود مفرد من ينازع

(المترجمان)

(٤٥) الإنسان الكامل جـ ١ ص ٤٨ .

(٤٦) Mathew Arnold

(٤٧) « ليس بوسعنا حيثما أردنا أن نشعل النار الكامنة في القلوب » (ماتيو آرنولد)

(٤٨) الإنسان الكامل ، جـ ١ ص ٨ .

(٤٩) « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » (الأنعام ١٢٢) .

(المترجمان)



الفصل السادس

الفكر الإيرانى فى العصر الحديث

عندما دخلت ايران تحت حكم الغزاة الأجلاف من التتار، الذين لا يعرفون قيمة الفكر الحر المستقل، لم تكن هناك فرصة لأى تقدم فى المجال الفكرى. غير أن التصوف ــ بفضل ارتباطه بالدين ــ مضى فى طريقه ينظم الأفكار القديمة فى نسق لا يخلو من بعض الأفكار الجديدة أيضاً. أما الفلسفة الخالصة فقد كانت بالنسبة للتترى شيئاً غير مستساغ، بل إن حركة التجديد والنمو فى ميدان علم الفقه عانت بدورها من نكسة شديدة، إذ أن المذهب الحنفى كان يمثل بالنسبة للحاكم التترى الجديد ذروة الفكر والنظر، وأى استنباط أو تفريع جديد يقوم على التدقيق فى التأويل والنظر الفقهى يعد لديه أمراً غير سائغ ولا مقبول، وافتقد العلماء فى سائر المذاهب التقليدية تضافرهم وترابطهم، إذ أن العديد منهم ساحوا فى البلاد تاركين وطنهم بحثاً عن حياة أفضل وظروف أعون على التفكير والعمل(١).

وفى القرن السادس عشر الميلادى نجد مفكرين إيرانيين على النسق الأرسطاليسى من أمثال دستور الأصفهانى ، وهر بود ، ومنير ، وقران ، يسافرون إلى الهند فى عهد الامبراطور المغولى أكبر(٢) . الذى كان يحاول أن يصوغ من الزرادشتية وغيرها دينا جديداً له ولرجال بلاطه الذين كان أكثرهم من الإيرانيين .

وحتى القرن السابع عشر لا نكاد نصادف بين القوم مفكراً بارزاً حتى يطالعنا « الملاصدرا » أو مولانا صدر الدين الشيرازى ذلك المفكر الحاذق بنظامه الفلسفى المؤيد بمنطقه القوى المؤثر ، وعنده أن بسيط الحقيقة هو كل الأشياء ، ولكنها ليست تتمثل فى أى شىء واحد منها على حياله ، والمعرفة الحقة تتمثل فى وحدة الذات والموضوع .

و يعتقد « دى جو بينو » أن فلسفة الملاصدرا هى مجرد إحياء للسينوية ، لكنه بذلك يتجاهل حقيقة واضحة ، هى أن مذهب صدر الدين فى وحدة الذات والموضوع يمثل الخطوة الأخيرة التى خطاها العقل الفارسى نحو الوحدة الخالصة ، بل إن فلسفة صدر الدين هى مصدر الميتافيزقا البابية .

أما الاتجاه لإحياء الأفلاطونية فى الفكر الإيرانى فلعل خير من يمثله هو الملاهادى السبزوارى الذى تألق خلال القرن الثامن عشر ، و يعتقد مواطنوه أنه أعظم مفكريهم فى العصر الحديث . وسوف أعرض هنا باختصار الأفكار الأساسية لهذا المفكر العظيم كنموذج لأحدث التطورات الفلسفية ــ ولو نسبياً ــ فى الفكر الإيرانى ، معتمداً فى ذلك على كتابه « أسرار الحكم » الذى طبع فى إيران ، والنظرة الكلية إلى التعاليم الفلسفية لملا هادى تكشف عن ثلاثة تصورات أساسية عنده ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكر الإيرانى القديم فيما قبل دخول الإسلام :

١ ــ فكرة الوحدة المطلقة للوجود الحقيقى الذى يوصف بأنه « نور » .

٢ ــ وفكرة التطور التى تبدو إلى حد كبير متسقة مع المذهب الزرادشتى فى مصير النفس الانسانية(٣) والذى دعمته فيما بعد نظريات الإيرانيين ذوى المنزع الصوفى أو الأفلاطونى المحدث .

٣ ــ ثم فكرة الكائن الوسيط بين الموجود الحقيقى المطلق واللاحقيقى .

إنه لأمر رائع ومثير حقاً أن نلاحظ كيف تخلص العقل الإيرانى من نظرية الفيض ذات الأصل الأفلاطونى المحدث، وتوصل إلى التصور الخالص للفلسفة الأفلاطونية ذاتها، وقد توصل العرب المسلمون فى أسبانيا أيضاً ـ من خلال عملية استبعاد مماثلة للعناصر الأفلاطونية المحدثة التى مروا بها أول الأمر ـ إلى التصور الحقيقى لفلسفة أرسطو، وهذه الواقعة المثيرة تصور عبقرية كل من الشعبين العربى والإيرانى .

لقد لاحظ لويس فى عرضه القصصى « لتاريخ الفلسفة » أن العرب قد أقبلوا على دراسة أرسطو بعناية شديدة لسبب بسيط هو أنهم لم يتعرفوا قط على أفلاطون . ولكنى أميل إلى الاعتقاد بأن العبقرية العربية عملية وواقعية تماماً ، ولذا فإن فلسفة أفلاطون لم تكن لتجتذبهم حتى لو كانوا قد عرفوها فى صورتها الحقيقية . وإنى لأعتقد أيضاً أن الأفلاطونية المحدثة هى وحدها من بين مذاهب الفلسفة الإغريقية التى وصلت كاملة إلى العالم الإسلامى، وبالرغم من ذلك فإن البحث النقدى المثابر قد قاد العرب من أفلوطين إلى أرسطو، وقاد الإيرانيين من أفلوطين إلى أفلاطون .

وتمثل فلسفة ملاهادى وحدها هذا الوصول إلى الأفلاطونية ، فهو لا يعترف بأى لون من الفيض ، ويقترب من تصور أفلاطون لمثال الحق . وهذا يؤكد لنا أيضاً أن النظر الفلسفى ، سواء فى إيران أو فى أى بلد أخرى لا يعرف فيها العلم الطبيعى أو لا يوجد فيها الاهتمام الكافى بدراسته ، سوف يمتزج فى النهاية بالدين ، ذلك أن « السبب الجوهرى » أعنى السبب « الميتافيزيقى » ، باعتباره متميزاً عن « السبب العلمى » الذى هو عبارة عن مجموعة الشروط لابد أن يتحول فى النهاية إلى « إرادة ذاتية » ، أعنى السبب بمعناه « الدينى » ، ولعل هذا الذى أشرنا إليه هو السر الأعمق لانتهاء الفلسفات الإيرانية جميعاً إلى رحاب الدين .

لنتجه الآن إلى المذهب الفكرى لملاّهادى : إنه يرى أن للعقل جانبين ، الأول نظرى ومجاله الفلسفة والرياضيات ، والثانى عملى ومجاله الاقتصاد المنزلى، والسياسة ... الخ . والفلسفة بمعناها الدقيق هى عبارة عن معرفة المبدأ ومعرفة المنتهى ، ثم معرفة النفس وهى تشمل أيضاً معرفة شرع الله أى المعرفة بالدين .

ولكي نعرف أصل الأشياء أو مبدأها يجب أن نُخضع للبحث التحليلي الظواهرَ المختلفة في الكون ، وسيكشف مثل هذا التحليل عن وجود ثلاثة مبادىء أصلية لهذا الكون (٤) :

أولها — الموجود الحقيقي ، وهو النور .
ثانيها — الظل أو الموجود الظلي .
وثالثها : هو الكائن غير الحقيقي ، وهو الظلام .

والحقيقي مطلق وواجب ومتميز عن الظل الذي هو نسبي وممكن ، وهو — أي الحقيقي — خيرٌ خالص من حيث طبيعته ، وهذه القضية التي تثبت خيريته الذاتية تستغني عن البرهان ؛ إذ هي بينة بنفسها . وكل صور الوجود الممكنة قبل تحققها بواسطة الحقيقي تقبل كلاً من الوجود والعدم ، واحتمالاً وجودها وعدمها سواء تماماً . وهذا ينتج أن الحقيقي الذي يعطي ما هو بالقوة تحققه الخارجي لا يمكن أن يكون معدوماً بنفسه ، لأن عمل المعدوم في المعدوم لا يتصور ولا يمكن أن ينتج حقيقة واقعة . وملا هادي في تصوره للحقيقي باعتباره صانعاً للعالم يعدل من تصور أفلاطون الساكن للكون و يرى — متابعاً في ذلك أرسطو — أن الحقيقي هو المحرك الذي لا يتحرك وهو غاية كل حركة إذ يقول : « كل الأشياء في الكون تحب الكمال وتتحرك نحو كمالاتها النهائية ، فالمعادن تتحرك نحو النباتات والنباتات نحو الحيوانات والحيوانات نحو الإنسان » (٥) .

ثم يلاحظ كيف يمر الإنسان بكل هذه المراحل في رحم أمه : « والمحرك كمحرك إما أن يكون مصدر الحركة أو هدفها أو كلا الأمرين معاً ، وفي كل هذه الحالات فإن المحرك إما أن يكون متحركاً أو غير متحرك . والفرض القائل بأن جميع المحركات ينبغي أن تكون متحركة بنفسها يؤدي إلى التسلسل الباطل ، فيجب أن تقف السلسلة عند محرك لا يتحرك ، وهو المصدر والهدف النهائي في الوقت نفسه لجميع الحركات . والحقيقي أو الواجب بالإضافة إلى ذلك لابد أن يتصف بالوحدة الخالصة ؛ لأنه لو كان هناك تعدد لحدد كل واحد منهم الآخر ، ولأن تعدد الخالقين يعني تعدد العوالم التي لابد أن تكون حلقات متجاورة أو متماسة ، وذلك يؤدي إلى الخلاء وهو مستحيل » (٦) .

ومن ثم فالحقيقى باعتباره أصلاً للكون لابد أن يكون واحداً . ولكنه كذلك متعدد من زاو ية أخرى ، فهو الحياة والقوة المحبة ، وإن كنا لا نستطيع أن نقول إن هذه الكيفيات هى حالّة فى ذاته ، فهى هو، وهو هى . والتوحيد لا يعنى الوحدة فقط فجوهره الأساسى إنما يتمثل فى « إسقاط جميع العلائق » . وخلافاً للصوفية والمفكر ين الآخر ين يعتقد ملا هادى ويحاول أن يثبت أن القول بالتعدد فى الوجود ليس مضاداً لعقيدة التوحيد ، لأن التعدد المشاهد فى الكون ليس أكثر من مظاهر أو تجليات لأسماء الحقيقى وصفاته الحسنى . وهذه الصفات هى جوانب مختلفة « للمعرفة » التى تشكل جوهر الحقيقى نفسه .

والكلام عن صفات الحقيقى يتضمن تساهلاً لفظياً ، لأن « تعر يف الحقيقى » يعنى استخدام فكرة العدد أو التعدد بالنسبة له ، وهى عملية غير معقولة تسعى أن تجر المطلق إلى نطاق المحدود المقيد . والكون مع ما فيه من ألوان التنوع هو مجرد ظل لأسماء الحقيقى أو النور المطلق وصفاته المختلفة . إنه الحقيقة فى تجليها المشهود، وهو « كن » أو هو كلمة « النور» . والتعدد المشاهد فى الكون هو إنارة للظلام ، أو هو تحقيق و بروز للكائنات من العدم المحض ، وهكذا تبدو لنا الأشياء مختلفة ؛ لأننا نراها كذلك بعيون مختلفة أعنى من خلال أفكار ووجهات نظر مختلفة . وفى هذا الصدد يستشهد هادى السبزوارى بالشاعر عبد الرحمن الجامى الذى عبر تعبيراً شعر ياً جميلاً عن نظر ية المثل لأفلاطون يمكن ترجمته على النحو التالى :

« إن الأفكار هى كالزجاج المتعدد الألوان تنعكس فيه شمس الحقيقة فتبدو لنا من خلاله وحسب ألوانه حمراء أو صفراء أو زرقاء » .

وفى مجال علم النفس يتبع السبزوارى ابن سينا فى غالب الأحيان غير أن معالجته للموضوع هى أدق وأكمل . فهو يصنف النفس أقساماً على النحو التالى : النفس الأرضية ، والسماو ية . وتتنوع الأرضية إلى :

النفس النباتية ، والحيوانية ، الانسانية .

أما قوى النفس النباتية فهى :

١)تدبير الشخص والمحافظة على وجوده .

٢) تكميل الشخص وتهيئته لتحقيق غاية وجوده .

٣) المحافظة على النوع بتوليد المثل .

وأما النفس الحيوانية فلها بالإضافة إلى ذلك ثلاث قوى هى :

١) قوة الحواس الظاهرة .

٢) قوة الحواس الباطنة ، وتمثلان الإدراك .

٣) وقوة الحركة ، وهى تشمل :

أ ـــ الحركة الإرادية ب ـــ والحركة الاضطرارية

والحواس الظاهرة هى الذوق واللمس والشم والسمع والبصر. فالصوت يوجد خارج الأذن وليس داخلها كما زعم بعض المفكرين ، لأنه لولم يوجد خارج الأذن لما أمكن إدراك جهته وبعده . كما أن السمع والبصر أفضل من سائر الحواس ، والبصر أفضل من السمع ، وذلك للأسباب التالية :

١) العين تدرك الأشياء النائية .

٢) ومدركها النور وهو أحسن الصفات .

٣) وبنية العين أكثر تعقيداً وحساسية من بنية الأذن .

٤) ومدركات العين أشياء توجد فى الواقع بينها مدركات السمع تكاد تشبه المعدوم .

أما الحواس الباطنة فهى :

١) الحس المشترك : أعنى صفحة الذهن ، وهو أشبه ما يكون برئيس وزراء ، الذهن يرسل عيوناً خمساً (أعنى الحواس الظاهرة) لتأتى بالأخبار من العالم الخارجى . فعندما نقول « هذا الشىء الأبيض حلو» فنحن ندرك البياض والحلاوة بالبصر والذوق على الترتيب ، ولكن كون هاتين الصفتين موجودتين فى شىء واحد هو مما يقضى به الحس المشترك . والخط الذى تصنعه قطرة ماء أثناء سقوطها لا تعدو بالنسبة للعين كونها قطرة ، ولكن ما الخط الذى نراه ؟ يجيب هادى السبزاورى : لكى نفسر مثل هذه الظاهرة ينبغى لنا أن نفترض حساً آخر يدرك تمدد القطرة إلى خط (وهو الحس المشترك) .

٢) والذاكرة : وهى القوة التى تحتفظ بمدركات الحس المشترك ، أعنى الصور وليست الأفكار، لأن الحافظة هى التى تحتفظ بهذه الأخيرة. فالحكم بأن كلا من البياض والحلاوة صفتان فى نفس الشىء إنما يتم بواسطة هذه القوة لأنها لو لم تحتفظ بصورة الموضوع فإن الحس المشترك لا يستطيع أن يدرك المحمول .

٣) المتوهمة : وهى القوة التى تدرك الأفكار الجزئية المرتبطة بالمحسوسات فالغنم مثلاً تدرك خصومة الذئب لدى رؤيتها له فتفر منه بهذه القوة ، وبعض الكائنات يفتقد هذه القوة ، كالفراشة التى تلقى بنفسها على الشمعة الملتهبة .

٤) والحافظة : وهى التى تحتفظ بالأفكار.

٥) المتخيلة : وهى القوة التى تركب بين الصور والأفكار مثل « الإنسان ذى الجناح » . وعندما تعمل هذه القوة تحت إشراف القوة التى تدرك الأفكار الجزئية فإنها تسمى المتخيلة وعندما تعمل بحكم العقل فإنها تسمى المدركة .

ولكن النفس الإنسانية هى التى تميز الإنسان عن الحيوان .

وهذا الجوهر النفسى للنوع الإنسانى هو توحد لمجموعة قوى ، وليس بوحدة خالصة . فهو يدرك الكلى بنفسه و يدرك الخاص بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة ، فهو ظل أو أثر للنور المطلق . و يبرز نفسه أو يتجلى بشتى الطرق مثله ، جامعاً بين التعدد والوحدة فى وقت معاً .

وليس من الضرورى أن تكون ثمة صلة بين الروح والجسد . فالروح أمر غير جسمانى وغير متحيز، وهو بذلك لا يتغير وله قوة الحكم والتصرف فى الكثرة الحسية ، وفى المنام يستغل الروح «الجسدَ المثالىَّ» الذى يعمل مثل الجسد الطبيعى ، وفى اليقظة يستخدم الجسدَ الطبيعى العادى . ومن هنا ينتج أن الروح لا تحتاج أيّا منها وإنما تستخدم كليها كيفما تشاء . ولا يتبع السبزوارى أفلاطون فى اعتقاده بالتناسخ ، بل ينقض مختلف صور التناسخ بإسهاب ملحوظ ، والروح

عنده باقية سرمدية وهى تعود إلى موطنها الأصلى أعنى « النور المطلق » بتكامل قواها تدريجياً . والمراحل المختلفة لتطور العقل هى عنده كالآتى :

أ ـ العقل النظرى أو الخالص :

١) العقل بالقوة .
٢) إدراك الأوليات .
٣) العقل بالفعل .
٤) إدراك التصورات الكلية .

ب ـ العقل العملى :

١) تزكية الظاهر .
٢) تزكية الباطن .
٣) بناء عادات مختلفة أو التحلى بالكمالات المختلفة .
٤) التوحد مع الله .

وهكذا ترتقى الروح صعدا فى سلم الوجود حتى تشارك فى النهاية فى سرمدية « النور المطلق » وكليته بأن تذيب نفسها فيه : « فتكون فى نفسها معدومة ولكنها موجودة فى الرفيق الأعلى السرمدى ، وما أعجب ذلك إذ هى موجودة وغير موجودة فى الوقت نفسه » ولكن هل الروح حرة فى أن تختار مسيرتها ؟ ينتقد هادى السبزوارى العقلانيين لتصوريهم الإنسان كخالق مستقل للشر، و يتهمهم بما يسميه هو « الثنوية المستترة » . و يرى أن كل شىء ذو جانبين مختلفين أعنى الجانب المشرق والجانب المظلم ، والأشياء مركبة من النور والظلمة ، كل الخير ينبثق من جانب النور، والشر يصدر من الظلمة ، والإنسان إذن حر ذو ارادة ويملك اختيار طريقه .

ولكن كل خطوط الفكر الإيرانى المختلفة تتخذ مرة أخرى شكلاً جديداً فى حركة دينية كبيرة ظهرت فى إيران الحديثة وهى الحركة البابية : البهائية التى بدأت كفرقة شيعية على يد المرزا على محمد الباب الشيرازى (المولود ١٨٢٠ م) ثم أخذت تبتعد شيئاً فشيئاً عن الصبغة الإسلامية بتنامى الصراع بينها و بين الاتجاه الإسلامى المحافظ وما نجم عن ذلك من ضحايا واضطهادات(٧) .

وترجع أصول الفلسفة الدينية التي تتبناها هذه الفرقة إلى فرقة أخرى سبقتها هي الفرقة الشيخية التي ظهرت فى الوسط الشيعي وأسسها الشيخ أحمد الإحسائى أحد الدارسين المتحمسين لفلسفة الملا صدرا وأحد شراحها البارزين . وتفترق جماعة الشيخية هؤلاء عن سائر الشيعة الإثنا عشرين فى اعتقاد الشيخية بوجوب وجود حلقة الشيخية بوجوب وجود حلقة وصل دائمة بين الشيعة وإمامهم الغائب (أى الإمام الثانى عشر للفرقة الذى يترقبون ظهوره من وقت لآخر) ، واعتبروا الاعتقاد بوجود هذه الواسطة المستمرة أصلاً أساسياً من أصول الدين ، وقد ادعى الشيخ أحمد أنه هو نفسه الواسطة بين شيعة عصره وإمامهم الغائب ، وبعد وفاته كان خليفته الحاج كاظم الرشتى يمثل هذه الواسطة ، فلما مات الرشتى وترقب الشيخية ظهور الواسطة الجديدة بينهم وبين الإمام الغائب أعلن الميرزا على محمد الشيرازى الباب ، الذى تتلمذ على الرشتى فى دروسه بالنجف ، أنه هو نفسه تلك الواسطة فارتضى أكثر الشيخية ذلك .

ويرى المتنبىء الفارسي الشاب أن الحقيقة تتمثل فى جوهر أصلى لا يقبل تفرقة بين الذات والصفات ، وأول ما فاض عن هذا الجوهر الأول أو انبثق منه هو الوجود : « الوجود هو المعلوم ، والمعلوم هو جوهر المعرفة ، والمعرفة إرادة ، والإرادة محبة » . وهكذا يصدر الباب عن التصور الذى قال به الملا صدرا عن « المعلوم والعالم » ليصل إلى تصوره هو الخاص بالحق والإرادة والحب . هذا الحب الأصلى الذى يعتبره الباب جوهر الحقيقى أو الحق الأول وهو علة التجلى المتمثل فى الكون الذى ليس هو شيئاً أكثر من فيض المحبة وتمددها . وكلمة الخلق عنده لا تعنى إبراز الأشياء من العدم المحض ؛ إذ الشيخية لا يرون الخلق أمراً مقصوراً على الله ــ تعالى ــ وحده ، فالآية القرآنية : (فتبارك الله أحسن الخالقين)(٨) تتضمن عندهم أن هناك موجودات أخرى لها فيوض وتجليات كما هو الحال بالنسبة لله سبحانه .

وبعد مقتل على محمد الشيرازى الباب ، قام على الدعوة أحد كبار حوار ييه « بهاء الله » الذى كانوا يطلقون عليه لقب « الوحدة الأولى » والذى أعلن نفسه صاحب الدور الجديد والإمام الغائب الذى بشر بظهوره الباب ، وحرر مذهب شيخه من الاتجاه الباطنى الحروفى ، وقدمه فى صورة أكثر اتساقاً واكتمالاً ،

فالحقيقة النهائية عنده ليست شخصاً أو ذاتاً ، وإنما هي جوهر حق خالد نخلع عليه نحن صفات الحقية والحب . لا لشيء إلا لأن هذه الصفات هي أرفع التصورات المعلومة لنا . والمبدأ الحي للوجود يتجلى فى الكون الخارجي بأن يوجد فى داخله وحدات أو مراكز واعية كتلك التى يقول عنها الدكتور « كيتا جرت » : « إنها تشكل تأكيداً جديداً لفكره المطلق الهيجلي » . وفى كل واحدة من هذه الذرات المتشابهة أو مراكز الوعى يكمن شعاع من النور المطلق نفسه ، و يتمثل كمال الروح فى التحقيق التدريجى لكافة الإمكانات العاطفية والفكرية المتضمنة فيه وذلك عن طريق التغلغل فى الكيان المادى الذى يعطى للروح تشخصها . وهذا التحقيق التدريجى لإمكانات الروح المختلفة هو الذى يعينها على اكتشاف حقيقة وجودها العميق ؛ وهو شعاع الحب الخالد الذى استقرّ فى أعماق الضمير .

فجوهر الإنسان إذاً لا يتمثل فى العقل أو مجرد الوعى ، وإنما فى هذا الشعاع ، شعاع الحب الذى هو مبعث كل فعل نبيل خالص ، وفى هذا تتمثل حقيقة الإنسان ، وفى هذا الطرح يتمثل بوضوح التأثر بمذهب الملاصدرا القائل باستغناء الخيال عن البدن ، والعقلُ الذى يحتل مرتبة أعلى من الخيال فى سلم التطور ليس شرطاً ضرورياً فى نظر الملا صدرا للبقاء أو الخلود . وفى كل صور الحياة يوجد جزء روحى خالد وهو شعاع الحب الخالد الذى لا يرتبط بالضرورة بالعقل أو الوعى الذاتي و يبقى بعد فناء البدن .

والخلاص الذى يتمثل عند بوذا فى إنهاك الذرات العقلية بالقضاء على الشهوات إنما يتمثل فى نظر بهاء الله فى اكتشاف جوهر الحب الذى يكمن فى مراكز الوعى نفسها (٩) .

ولكن كلا منها يقول بأن أفكار الإنسان وخلائقه تبقى بعد الموت مع سائر القوى المماثلة فى العالم الروحى منتظرة فرصة أخرى أى كياناً بدنياً مناسباً لتحل فيه كى تواصل عملية الاكتشاف التى قال بها بهاء الله أو عملية الفناء التى قال بها بوذا . هذا التصور الخالص للحب عند بهاء الله هو أعلى ممن تصوره للإرادة . أما شوبنهاور فإنه يرى الحقيقة متمثلة فى الإرادة التى هى مدفوعة إلى أن تحقق ذاتها موضوعياً بدافع آثم يكمن على الدوام فى طبيعتها الخالصة . والحب والإرادة عند كلا المفكرين يوجدان فى كل ذرة من ذرات الحياة ، ولكن سبب وجودهما هناك هو

المتعة المتمثلة فى تحقيق الذات من ناحية ، ومن ناحية أخرى ميول ورغبات شريرة لايمكن تفسيرها . غير أن شوبنهاور يفترض عدة أفكار معينة لتبرير هذا التحقق الخارجى لتلك الإرادة الأولى ، على حين لايقدم بهاء الله - فى حدود علمى - أى تفسير للمبدأ الذى يقوم عليه تصوره الخاص لتجلى الحب الخالد وتحققه فى الكون .





هوامش الفصل السادس

(١) هذا تصوير دقيق في مجمله ، ولكن المؤلف ، وله عذره إذ يقتصر هنا على الملامح العامة واختيار نماذج وأمثلة محدودة ، قد فاتته الإشارة إلى دور نصير الدين الطوسي الذي أنشأ في ظل الحكم الجديد جامعة في مراغة كانت لها جهودها في مجالات التفكير الديني والفلسفي والعلمي ، حتى إن بعض مؤرخي أهل السنة كان ينتقده لتفضيله العلماء والفلاسفة في العطاء على زملائهم في مجال العلوم الدينية ، وقد كتب الطوسي نفسه أعمالاً فلسفية وكلامية بارزة في تاريخ الفكر الاسلامي ، انظر حسن محمود عبد اللطيف : تجريد الاعتقاد ــ مخطوط بمكتبة جامعة لندن بالانجليزية ، في الفلسفة ط القاهرة ص ١٩ (المترجمان) .

(٢) مرة أخرى نجدنا مضطرين أن نشير إلى بعض الأعلام الذين أغفلهم المؤلف هنا في استعراضه السريع ، أمثال نجم الدين الكاتبي الذي اعتمد عليه المؤلف نفسه في الفصل الرابع من هذا البحث وزميله قطب الدين الشيرازي ، وجلال الدين الدوالي وغيرهم ، ممن لا يعد هؤلاء المذكورون إلى جانبهم شيئاً ذا خطرــ انظر المراجع المذكورة في التعليق السابق . وأما عن أكبر الامبراطور الذي حاول صياغة دين جديد وسعى مع بعض أعوانه لحمل المسلمين في شبه القارة على متابعته حتى تصدى له العلماء فانظر: محمود أحمد غازي : الدين الأكبرى ط أولى ، اسلام آباد ، مولانا أبوالحسن الندوى : ماذا خسر العالم ط الاسكندرية ١٩٨٢ ، ص ١٥١ (المترجمان) .

(٣) راجع ما سبق في الفصل الأول عن فلسفة زرادشت الإنسانية .

(٤) أسرار الحكم ص ٦ .

(٥) أسرار الحكم ص ١٠ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٢٨ ــ ٢٩ .

(٧) يجد القارىء للأصل بعض التعاطف من جانب المؤلف مع هذه الفرقة المنشقة عن الإسلام لا عن التشيع فحسب ، والواقع أن موقف إقبال قد تطور في هذه الصدد من التعاطف إلى الإنكار بعد أن زادت معلوماته عن البابيين والبهائيين ، انظر محمد السعيد جمال الدين ــ رسالة الخلود ط أولى القاهرة ١٩٧٤ م ، ص ٣٢٤ ، سمير عبدالحميد ابراهيم : ديوان « أرمغان حجاز» ط المكتبة العلمية بلاهور ص ٢١ (المترجمان) .

(٨) السورة ٢٣ الآية ١٤ .

(٩) انظر كتاب ــ فليب Phelp عن (عباس أفندى) ، فصل « الفلسفة وعلم النفس » .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخاتمـــة

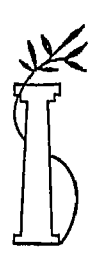
لنلخص هنا نتائج دراستنا بإيجاز؛ فقد رأينا أن الفكر الفارسى كان عليه أن يقاوم نوعين مختلفين من الثنوية ، أعنى الثنوية المجوسية قبل الإسلام والثنوية الإغريقية فيا بعد الإسلام، وإن كانت مشكلة تكثر الأشياء قد بقيت أساساً كما هى . لقد كانت نظرة المفكرين الفرس قبل الإسلام موضوعية ، ومن ثم كانت نتائج جهودهم الفكرية مادية إلى حد كبير وإن لم يفتهم أن يدركوا بوضوح أن مبدأ الكون ينبغى تصوره على نحو فعال ومؤثر. فعند « زرادشت » كلا المبدأين الأصليين نشيط ، وفعال ، لكن أصل النور عند « مانى » خامد هامد بينما أصل الظلمة يتصف عنده بالفعالية والإقدام . وعلى كل حال فإن تحليلهم للعناصر المختلفة التى تشكل الكون يتسم بالسذاجة المثيرة للإشفاق ، كما أن تصورهم للكون ناقص وخاصة فيا يتعلق بالأجسام الطبيعية الساكنة . فهناك نقطتا ضعف فى أنظمتهم الفكرية :

١ ــ الثنوية الساذجة .   ٢ ــ ضعف التحليل .

وقد عولج الأمر الأول بدخول الإسلام نفسه ، والثانى بالاتصال بالفلسفة الإغريقية ، فأعان مجيء الإسلام ودراسة الفلسفة الإغريقية على تنقية النزوع الطبيعي نحو الفكرة التوحيدية وتنميته ، وأسهما فى تغيير النظرة الموضوعية المادية التى كانت سمة المفكرين القدامى ، وفى إقامة ضرب من الذاتية الحالمة التى بلغت ذروتها نهائياً فى الاعتقاد بوحدة الوجود الخالصة لدى بعض المدارس الصوفية .

وقد سعى الفارابى أن يتخلص من الثنوية بين الإله والمادة بتقليل شأن المادة إلى مجرد مفهوم غامض للروح ، أما الأشعرية فقد أنكرتها تماماً وتمسكت بالمثالية من البداية إلى النهاية ، بينما استمر أتباع أرسطاليس على التمسك بفكرة الهيولى لدى أستاذهم . واعتبر المتصوفة العالم المادى مجرد وهم أو « غيراً » ضرورياً لمعرفة النفس بالله عز وجل . ويمكن القول دون مجازفة بأن الفكر الإيرانى قد تجاوز ـــ بواسطة المثالية الأشعرية ـــ تلك الثنوية الدخيلة بين الإله والمادة ، لكنه مهدراً أية إمكانات فلسفية جديدة عاد إلى الثنوية الإيرانية القديمة بين النور والظلمة ، فشيخ الإشراق مثلاً يجمع بين العقلية الواقعية للمفكرين الفرس قبل الإسلام وبين العقلانية التى اتسم بها أسلافه اللاحقون ليقرر ثنوية زرادشت من جديد فى صورة أكثر تفلسفاً وروحانية . ونظامه الفكرى يعترف فى الحقيقة بمطالب كل من الذات والموضوع . غير أن جميع هذه الأنظمة التوحيدية قد ووجهت بمذهب التعدد لدى « وحيد محمود » الذى قرر أن الحقيقة ليست واحدة بل هى متعددة ، وهى تتمثل فى الوحدات الأولية الحية التى تتركب فى شتى الصور ، وتسمو بالتدرج نحو الكمال مروراً بسلم صعودى لهذه الأشكال والصور . إلا أن رد الفعل الذى يمثله وحيد محمود كان ظاهرة سريعة الزوال . أما المتصوفة والفلاسفة المحدثون فقد طوروا بالتدريج ـــ أو لعلهم رفضوا ـــ نظرية الفيض فى الأفلاطونية المحدثة ، واتجه المفكرون اللاحقون إلى اكتشاف الأفلاطونية الحقيقة من خلال الأفلاطونية المحدثة كما تمثله فلسفة ملا هادى السبزوارى ، غير أن النظر العقلى الخالص والتصوف الحالم واجهها فى الحقيقة تحديا قوياً فى البابية التى تلفق بين جميع الاتجاهات الفلسفية والدينية محاولة أن ترتفع بالروح ـــ من خلال القبول اللامبالى بالاضطهاد ـــ إلى استشراف حقيقة الأشياء .

والبابية وإن كانت حركة عالمية مسرفة فى نزوعها الإنسانى و بالتالى غير ذات اهتمام شديد بالوطن لاتزال تمارس سيطرة كبيرة على الفكر الإيرانى الحديث ولعل طابعها المباين للتصوف ونزوعها العملى يشكلان عاملاً غير مباشر للتغيرات السياسية الأخيرة فى إيران[١] .



(١) كان هذا هو تقدير المؤلف لتلك الحركة فى أوائل هذا القرن ، و يبدو أنها قد ضعفت جداً فى إيران المعاصرة ، وآثرت العمل فى خارجها ، ولكن الطابع الذى يلاحظه ــ رحمه الله ــ من نزوع عملى ومعاداة للتصوف هو ما تتسم به أيضاً الحركة الخمينية التى تقف من وراء التغيرات السياسية الأخيرة فى إيران ، ولكنها تتطلع ــ ربما بحافز وطنى مسرف على عكس البابية والبهائية ــ إلى الامتداد الخارجي .

(المترجمان)



الفهـــارس

١ ــ « فهرس الآيات والأحاديث »

الأحاديث النبوّية

فى « تحفة الأحوذى » بشرح سنن الترمذى للمباركفورى ٨/٥٢٨ : « حدثنا أحمد بن منيع ، أخبرنا يزيد بن هارون ، أخبرنا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حُدُس عن عمه أبى رَزين قال : « قلت : يا رسول الله ، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان فى عماء ، ما تحته هواء ، وما فوقه هواء ، وخلق العرش » . قال أحمد : قال يزيد : العماء أى ليس معه شيء .. هكذا يقول حماد بن سلمة : وكيع بن حُدُس ، ويقول شعبة وأبوعوانة وهشيم : وكيع بن عُدُس . هذا حديث حسن . وقد ورد الحديث فى سنن ابن ماجة ، مقدمة ١٣ ، وفى سند أحمد ١١٢ــ١٢ .

٢ ــ « فهرس الأعلام »

(ح)

(د)

(ش)

(ص)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(م)

٣ — « الفرق والمذاهب »

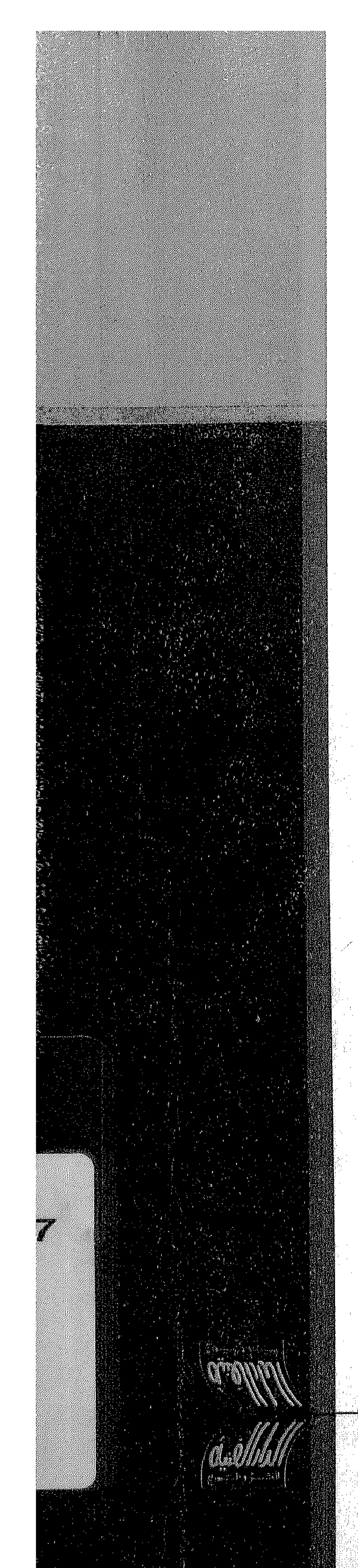
٤ ـ «البلاد والأماكن»

٥ ـ فهرس الموضوعات

طبع بالمطبعة الفنية ت : ٣٩١١٨٦٢

رقم الايداع : ٨٩/٢٥٤٣





هـــذا الكتـــاب

إن الثقافة العميقة لإقبال، وإلمامه بالتيارات الفكرية في الشرق والغرب، واتقانه للعديد من اللغات الشرقية والغربية، وتدربه على مناهج البحث الحديث وأساليبه قد أعطى لهذا الكتاب قيمة خاصة قل أن تجدها.

واقبال صاحب ثقافة جامعة بين تراث الشرق والغرب، متمكن من أساليب البحث العلمى وتقاليده فى البيئتين المذكورتين.

يظهر ذلك فى بنية البحث وأساليبه التحليلية والتركيبية، كما يظهر فى المقارنات العديدة بين النظريات والآراء المتشابهة لدى المفكرين المسلمين والفلاسفة الغربيين من مختلف الجنسيات مما يلقى الضوء على الاتجاهات القديمة باستحضار الآراء الحديثة والمعاصرة، ويعين القارئ على أن يعقد فى ذهنه هو ضروباً من المقارنات والموازانات تكمل من عمل المؤلف، أو تعقب على بعض أحكامه وتحليلاته، وهى ناحية استمرت مع إقبال.

[الناشـــر]

الفنية للنشر والتوزيع ت ١٣ / ١٩٨٩

الأسبتالية الايطالى متفرع من شارع العباسية ت : ٢٨٤٣٥٥٣ / ٣٩١١٨٦٢ القاهرة